31761 09704000 0

Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament

...dde, Bertholet, Wildeboer

Die fünf Megillot

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen

Presented to
The Library
of the
University of Toronto
by
The Department of Oriental Languages
for use in the
Oniental Seminar.

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/diefnfmegillotda00budd

KURZER HAND-CÒMMENTAR

ZUM

ALTEN TESTAMENT

IN VERBINDUNG

MIT

I. BENZINGER, A. BERTHOLET,
K. BUDDE, B. DUHM, H. HOLZINGER, G. WILDEBOER

HERAUSGEGEBEN

VON

D. KARL MARTI
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BERN.

ABTEILUNG XVII:
DIE FÜNF MEGILLOT.

FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1898.

Bible
Comment(O.T.)
M

DEPARTMENTAL
LIBRARY
Or. 54

DIE FÜNF MEGILLOT

(DAS HOHELIED, DAS BUCH RUTH, DIE KLAGELIEDER,
DER PREDIGER, DAS BUCH ESTHER)

ERKLÄRT

VON

D. KARL BUDDE
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG I. ELS.,

LIC. ALFRED BERTHOLET
PRIVATDOCENT DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT BASEL

UND

D. G. WILDEBOER
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT GRONINGEN.

SERIALS
PRESERVATION
SERVICES
DATE AUG 24 1987

135-313
26/11/14

FREIBURG I. B.
LEIPZIG UND TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK).
1898.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen
behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.

INHALT.

Seite

I. Das Hohelied erklärt von D. K. Budde . . IX—48

Einleitung.

I. Name und Stellung im Kanon IX
II. Die Aufnahme in den Kanon und ihre Gründe IX
III. Der Gegenstand des Buches X
IV. Dichtungsgattung und Einheitlichkeit XII
V. Ursprung und Sammlung der Lieder XVII
VI. Zeit und Ort der Abfassung XXI
VII. Litteratur XXIV

Erklärung.

1 1 Die Überschrift 1
1 2–4 1. Lied. Die Braut preist die Liebenswürdigkeit des Bräutigams . . 1
1 5 6 2. Lied. Bescheidenes Selbstlob der Braut 3
1 7 8 3. Lied. Das Stelldichein beim Weiden der Herde 4
1 9–17 4. Lied. Gegenseitige Bewunderung und Liebesbezeugung 4
2 1–3 5. Lied. Erneutes Wechsellob der beiden Gatten 7
2 4–7 6. Lied. Die Braut preist die Seligkeit der Liebe 7
2 8–14 7. Lied. Liebeswerben im Frühling 9
2 15 8. Lied. Ein Schelmenliedchen, von den jungen Burschen den Mädchen in den Mund gelegt 11
2 16 17 9. Lied oder Bruchstück. Hingebung der Braut 12
3 1–5 10. Lied. Sehnsuchtstraum und seliges Erwachen 14
3 6–11 11. Lied. Die Aufrichtung des Hochzeitsthrones und Einholung des Hochzeiter-Königs 15
4 1–7 12. Lied. Beschreibung der Schönheit der jungen Frau durch den Gatten 19
4 8 Einschub eines Bearbeiters 21
4 9–11 13. Lied. Des Bräutigams Entzücken über den Liebreiz der Braut . 22
4 12–5 1 14. Lied. Die Braut ein Garten 23
5 2—6 3 15. Lied. Beschreibung der Schönheit des Bräutigams durch die Braut 26
6 4–7 Bruchstück einer Wiederholung des Wasf der Ehefrau 30
6 8 9 16. Lied. Dem Bräutigam ist sein junges Weib lieber als der ganze Harem Salomos 31
6 10—7 6 17. Lied. Der Wasf zum Schwerttanz der Braut am Hochzeitstage . 33
7 7–10 18. Lied. Lobpreis der Minne in dem Vergleich der Braut mit einem Baum voll köstlicher Früchte 39
7 11–14 19. Lied. Frühling und Minne 40
8 1 2 20. Lied. O dass du mein Bruder wärest 42
8 3 4 Wiederholung von 2 6 f. 42
8 5–7 21. Lied. Die Macht der Liebe 43

Seite

8 8–10 22. Lied. Müssige Sorgen der Brüder der Braut 45
8 11 12 23. Lied. Zweierlei Weinberge 47
8 13 14 Die Schlussverse 48

II. Das Buch Ruth erklärt von Lic. A. Bertholet . 49—69

Einleitung.

I. Inhalt 49
II. Alter und Zweck des Buches 49
III. Litteratur 54

Erklärung.

1. Ruth verlässt die Heimat, um Naemi nach Juda zu folgen Cap. 1 55
2. Ruths erste Begegnung mit Boas Cap. 2 60
3. Ruths nächtliche Unterredung mit Boas Cap. 3 63
4. Ruths Verheiratung und eheliches Glück Cap. 4 65

III. Die Klagelieder erklärt von D. K. Budde . . 70—108

Einleitung.

I. Stellung im Kanon 70
II. Name 70
III. Form und Inhalt 70
IV. Die Überlieferung 72
V. Prüfung der Überlieferung 73
VI. Ursprung der Klagelieder 74
VII. Litteratur 77

Erklärung.

Das erste Lied Cap. 1 78
Das zweite Lied Cap. 2 85
Das dritte Lied Cap. 3 91
Das vierte Lied Cap. 4 98
Das fünfte Lied Cap. 5 104

IV. Der Prediger erklärt von D. G. Wildeboer . 109—168

Einleitung.

I. Der Name unseres Buches und seine Stellung im Kanon 109
II. Inhalt und Integrität 110
III. Die Entstehungszeit Kohelets 113
IV. Kohelets Stellung in der israelitischen Religionsgeschichte 114
V. Die griechische Übersetzung Kohelets 119
VI. Litteratur 120

Erklärung.

Die Eitelkeit des menschlichen Treibens in dem ewigen Einerlei 1 1–11 . . . 122
Des Predigers Erfahrung über die Eitelkeit alles Thuns und alles Strebens nach Wissen 1 12–18 125

Seite

Auch Freude und Genuss befriedigen nicht auf die Dauer 2 1–11 126
Der Weise hat zuletzt das gleiche Geschick wie der Thor; daher ist das Streben nach Besitz eitel, der Genuss aber eine Gabe Gottes 2 12–25 . . 128
Alles hat seine Zeit Cap. 3 131
Das Menschenleben ist voll Leid und Täuschung 4 1–16 136
Empfehlung der Frömmigkeit und eines zufriedenen Genusses 4 17—5 19 . . 138
Eitelkeit des Reichtums ohne Genuss und der unersättlichen Begierde 6 1–12 . 142
Empfehlung ernsten Sinnes und frommer Geduld 7 1–29 144
Weises Verhalten gegen den König. Über Widersprüche, die keine Weisheit löst, tröstet nur froher Lebensgenuss 8 1–17 149
Bei der Unbegreiflichkeit der göttlichen Weltregierung geniesse, was dir beschieden ist! Die Erfahrung beweist die Unzulänglichkeit der Weisheit zur Gewinnung wahren Glücks 9 1—10 3 152
Einzelne Sprüche 10 4–20 156
Aufforderung zur nützlichen Anwendung der Kräfte. Ermahnung zur Freude in der Jugend, bevor das Alter und der Tod kommt. Schlussbetrachtung 11 1—12 8 159
Nachschrift über Verfasser, Zweck und Ergebnis des Buches 12 9–14 165

V. Das Buch Esther erklärt von D. G. Wildeboer . 169—197

Einleitung.

I. Das Buch Esther und seine Stellung im Kanon des Alten Testaments . . 169
II. Entstehungszeit von Esther 172
III. Das Purimfest und sein Ursprung 172
IV. Litteratur 176

Erklärung.

Die Verstossung der Königin Vasthi durch den Perserkönig Ahasveros Cap. 1 177
Die Erhebung Esthers zur Königin 2 1–18 180
Entdeckung einer Verschwörung durch Mordochai 2 19–23 182
Hamans Beschluss und der königliche Erlass, alle Juden in Persien zu töten Cap. 3 183
Wehklage der Juden. Versuch Esthers, das Unheil von ihnen abzuwenden Cap. 4 186
Freundliche Aufnahme Esthers beim Könige und Annahme ihrer Einladung zum Mahle 5 1–8 187
Hamans Absicht, Mordochai hängen zu lassen 5 9–14 188
Erhebung Mordochais zu hohen Ehren 6 1–13 189
Sturz und Hinrichtung Hamans und Erhöhung Mordochais 6 14—8 2 190
Gegenmassregeln gegen Hamans Erlass zum Schutze der Juden 8 3–17 . . . 191
Vernichtung der Feinde der Juden am 13. des Monats Adar 9 1–10 193
Der doppelte Festtag der Juden am 14. und (zu Susa) am 15. Adar 9 11–19 . 194
Verpflichtung der Juden zur alljährlichen Abhaltung des Purimfestes samt näheren Angaben über seine Feier 9 20–32 195
Die Grösse Mordochais Cap. 10 196

Alphabetisches Register . . . . . 198—202

VERZEICHNIS DER SIGLA.

Act = Acta, Apostelgeschichte.
Am = Amos.
Apk = Apokalypse.
Bar = Baruch.
Chr = Chronik.
Cnt = Canticum.
Dan = Daniel.
Dtn = Deuteronomium.
Eph = Epheserbrief.
Esr = Esra.
Est = Esther.
Ex = Exodus.
Gal = Galaterbrief.
Gen = Genesis.
Hab = Habakuk.
Hag = Haggai.
Hbr = Hebräerbrief.
Hes = Hesekiel.
Hi = Hiob.
Hos = Hosea.
Jak = Jakobusbrief.
Jdc = Judices.
Jdt = Judith.
Jer = Jeremia.
Jes = Jesaja.
Jo = Joel.
Joh = Johannes.
Jon = Jona.
Jos = Josua.
JSir = Jesus Sirach.
Jud = Judasbrief.
Koh = Kohelet.
Kol = Kolosserbrief.
Kor = Korintherbriefe.
Lev = Leviticus.
Lk = Lukas.
Mak = Makkabäer.
Mal = Maleachi.
Mch = Micha.
Mk = Markus.
Mt = Matthäus.
Na = Nahum.
Neh = Nehemia.
Num = Numeri.
Ob = Obadja.
Phl = Philipperbrief.
Phm = Philemonbrief.
Prv = Proverbia.
Ps = Psalmen.
Pt = Petrusbriefe.
Reg = Reges.
Rm = Römerbrief.
Rt = Ruth.
Sach = Sacharja.
Sam = Samuel.
Sap = Sapientia Salomonis.
Th = Thessalonicherbriefe.
Thr = Threni.
Tim = Timotheusbriefe.
Tit = Titusbrief.
Tob = Tobias.
Zph = Zephanja.

BL = Schenkel's Bibel-Lexikon.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des bibl. Altertums.
JdTh = Jahrb. f. deutsche Theologie.
JpTh = Jahrbücher f. protest. Theologie.
MNDPV = Mittheil. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins.
RE = Herzog's Real-Encyklop.
SBOT = Haupt's Sacred Books of the Old Testament.
StK = Theol. Studien u. Kritiken.
StW = Theol. Studien aus Württemberg.
ThJ = Tübinger Theol. Jahrb.
ThLZ = Theol. Litteraturzeitung.
ThT = Theol. Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschr. für historische Theologie.
ZlTh = Zeitschr. für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschr. für Prot. u. Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschr. f. Theologie.
ZThK = Zeitschr. für Theol. u. Kirche.
ZWL = Luthardt's Zeitschr. für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins.

I.

Das Hohelied

erklärt von

D. Karl Budde,
ord. Professor der Theologie an der Universität Strassburg i. E.

Einleitung.

I. Name und Stellung im Kanon. Von der Überschrift 1 1 שִׁיר הַשִּׁירִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה (vgl. dazu die Auslegung) bilden die beiden ersten Worte שִׁיר הַשִּׁירִים überall den Namen, unter dem das Buch angeführt wird. Das Hohelied gehört dem dritten Kanon, dem der Ketubim, an. Die Stelle, an der es in diesem Commentarwerk behandelt wird, an der Spitze der fünf Megillot, hinter Psalmen, Sprüchen, Hiob, wird ihm von den deutschen und französischen Handschriften angewiesen, nach denen unsre Drucke sich richten. Sie ist eine künstliche, bedingt durch die Reihenfolge der Feste, an denen die fünf Rollen verlesen werden, das Hohelied am 8. Tage des Passah, zu Anfang des Jahres. Vergleicht man dagegen die Reihenfolge in der Massora und den spanischen Handschriften einerseits, in der Barajtha *Baba Bathra* 14^b 15^a andererseits, so lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit schliessen, dass die älteste Reihenfolge war: Psalmen, Hiob, Sprüche, Prediger, Hoheslied (oder Hoheslied, Prediger), so dass also die drei Salomo zugeschriebenen Bücher unmittelbar aufeinander folgten. Vgl. meinen Artikel *Canon of the Old Testament* in CHEYNE's Bibelwörterbuch, § 9. Diese Zusammenordnung wird auch durch die Kirchenväter und die ältesten Handschriften der LXX weithin bezeugt.

II. Die Aufnahme in den Kanon und ihre Gründe. Ausnahmsweise haben wir darüber in der Mischna (Jadajim III 5, vgl. Edujot V 3) einen besonderen Bericht. Es handelt sich darum, ob Ḳohelet und Canticum *die Hände verunreinigen*, d. h. fraglos, ob sie inspirierte heilige Schriften sind, oder nicht (vgl. meinen Art. *Canon* § 3 4). Mit dem Anspruch, es zu sein, lagen sie der Synode von Jamnia (etwa 90—100 n. Chr.) augenscheinlich bereits vor, wie es denn auch eine irrige Meinung ist, als wenn JOSEPHUS (c. Ap. I 8) die beiden noch nicht als kanonisch gekannt hätte. Dennoch waren die Schriftgelehrten zu Jamnia anfangs geteilter Meinung; aber sie entschieden für den überlieferten Anspruch, und diese Entscheidung wurde einige Jahrzehnte später, als die alten Zweifel sich wieder leise geltend machten, als abthuend angerufen. Wenn Rabbi AKIBA († 135 n. Chr.) dabei leidenschaftlich für die Hochheiligkeit des Hohenliedes eintrat, so beweist das nur umsomehr, dass es ernsthaft angefochten war. Was dazu Anlass gab,

wird uns nicht mitgeteilt; doch ist es leicht zu erraten. Von demselben Rabbi Akiba lesen wir in Tosephta Sanhedrin XII (ed. Zuckermandel S. 433, Z. 26f., vgl. auch die Parallelstellen T. Babli Sanh. 101a u. s. w.) das Anathema: „Wer aus dem Hohenliede in den Weinhäusern trällert (hebr. מנעגע קולו oder בקולו) und es zu einem [profanen] Liede macht (כמין זמר), der hat keinen Anteil an jener Welt." Dass die Urheberschaft Akiba's nicht überall feststeht, thut nichts zur Sache. Gewiss haben auch manche Schriftgelehrte sich nicht ganz von der Meinung freimachen können, dass das Hohelied profanen Inhalts sei. Die Leugnung dieser Ansicht allein, die Behauptung, dass es ein religiöses Buch sei, kann ihm die Aufnahme in den Kanon gesichert haben, da dieser zweifellos nur religiöse Bücher umfassen sollte.[1]) Und die zweite unerlässliche Bedingung für seine Aufnahme war die Überzeugung, dass es nicht später als zu Esra's Zeit geschrieben sei; denn nur bis zu dessen Zeit (עד בּאן) dachte man sich den heiligen Geist der Prophetie wirksam, der allein kanonische Bücher inspirieren konnte (vgl. den Beweis in meinem angeführten Artikel, § 44 45). Diesem letzteren Erfordernis genügte die Ableitung des Buches von Salomo, dem ersten eine allegorische Auffassung, wie sie uns thatsächlich in der jüdischen Gemeinde von den frühesten Spuren der Auslegung an entgegentritt, in Midrasch und Targum nicht nur, sondern auch bei den Autoritäten der Mischna, die über die Kanonicität entschieden, vgl. Grätz S. 115, S. Salfeld, Das H. S. bei den jüd. Erklärern des Mittelalters, 1879, S. 4 ff.[2]) Von diesen beiden Punkten steht der erste für jene Zeit durch die Überschrift unabänderlich fest, und das wird wesentlich zur Festlegung des zweiten beigetragen haben. Denn der Zeit *der Weisen*, die mit der schriftlichen Niedersetzung der Mischna ihren Abschluss fand, galt Salomo als Vorbild und Schutzpatron. So bürgte sein Name dafür, dass auch das Hohelied ein Weisheitsbuch sein müsse (vgl. die Überschrift in der syr. Übersetzung *Weisheit der Weisheiten*), obgleich es Salomo einzig und allein von der anderen Seite seines überlieferten Bildes zeigt, von der der Pracht und des üppigen Lebensgenusses.

III. Der Gegenstand des Buches ist jedenfalls die Liebe zwischen Mann und Weib, und zwar vom ersten Verse bis zum letzten. Abwechselnd geben Mann und Weib ihrer Liebe immer wieder lebhaften und ungeschminkten Ausdruck; alle übrigen Personen, ob redend eingeführt oder nur erwähnt, stehen zu diesem Hauptgegenstande in Beziehung. Die buchstäbliche Auffassung dieser Liebe begegnet nirgends den allergeringsten Schwierigkeiten, von einer allegorischen Abzielung findet sich nirgends eine greifbare Spur. Eben deshalb hat die Auslegung vollkommen freie Hand, für die Hauptpersonen des Buches alle beliebigen Grössen einzusetzen, die man allenfalls als Mann und Weib einander gegenüberstellen und sich in Liebe suchen lassen kann. Den Beweis dafür erbringt die Geschichte der Auslegung des Buches, die Bände füllen würde, und wirklich den Gegenstand mancher

[1]) Das wird für Sprüche, Prediger, Hoheslied ausdrücklich bezeugt in dem nachtalmudischen Traktat Aboth de R. Nathan, cap. I. Dort sind es *die Männer der Grossen Synagoge*, die jene Bücher „auslegten" und damit ihre Aufnahme in den Kanon sicherten. So sagenhaft diese Nachricht an sich ist (vgl. A. Kuenen Ges. Abh. z. bibl. Wiss. S. 125 ff., bes 127), so enthält sie doch in dem entscheidenden Punkte eine richtige Erinnerung.

[2]) Nicht ganz sicher sind die Anspielungen IV Esra 5 24 26 7 26.

Monographie hergegeben hat. Der alten jüdischen Gemeinde lag die allegorische Auffassung des Buches sehr nahe, seitdem Hosea das Bild der Ehe für das Verhältnis Jahwes zu Israel aus dem Leben geschöpft und besonders Hesekiel es ausgebeutet hatte. So blieb es denn bei der Deutung auf Jahwe und Israel, und man sah in dem Hohenliede eine Spiegelung der Geschichte Israels. Das war der Grund, weshalb es zur Lektion für das Bundesfest, das Passah, erwählt wurde. An vielfachen Abwandlungen dieser Auffassung und gelegentlichen grösseren Seitensprüngen fehlte es nicht, vgl. S. Salfeld, a. a. O. In der christlichen Kirche (vgl. dafür besonders Ed. Cunitz, Histoire critique de l'interprétation du Cantique des Cantiques, Strassburger These 1834, auch F. Uhlemann, De varia Cantici interpretatione, Berliner Gymnasialprogramm 1839) wurde der Bräutigam auf Christus gedeutet; um die Braut stritten sich von Anfang an die Kirche und die Seele. Das spätere Mittelalter liess es sich nicht nehmen, in ihr die Jungfrau Maria und in dem Ganzen die Geschichte der Incarnation oder auch das ganze Leben Jesu zu sehen, ohne dass die älteren Erklärungen deswegen ausstarben. Luther macht auch hier einen neuen Anfang, indem er Salomo in einer politischen Allegorie Gott preisen lässt, dass er seine Regierung gesegnet habe: Coccejus sah in dem H. L. eine Apokalypse, die die Schicksale der Kirche bis zur Vollendung des Reiches Christi in sieben Perioden schildere; daneben gingen wieder die älteren Deutungen in mehr oder minder subjektiver Durchführung einher. Das 19. Jahrh. endlich erzeugte eine Fülle ungeahnter Deutungen (vgl. eine kleine Übersicht bei Ed. Reuss Gesch. d. Heil. Schr. d. AT § 189). Einem der letzten Allegoristen, Th. Gessner (Quakenbrück 1881) antwortet die gottbegnadete Maid auf die Frage, wer sie sei: *Geschmückt bin ich der Tempel, als Einwandernde war ich das vom Libanon kommende Baumaterial.* Und dabei zeugt das kleine Buch von Scharfsinn und feiner Empfindung. Aber das ist eben das Gericht der allegorischen Deutung des Hohenliedes, dass sein Text lediglich die leere Hülse bildet für die geistreichen Einfälle seiner Ausleger. Damit ist der Beweis geliefert, dass das Buch selbst keine Allegorie sein will. Denn wirkliche Allegorien wie Hes 16 23 lassen sich als solche mit Sicherheit erkennen und geben ihre Deutung selbst an die Hand. Ein schönes ausserbiblisches Beispiel ist das gnostische Gedicht in syrischer Sprache, das jüngst A. A. Bevan unter dem Titel *Der Hymnus von der Seele* mit englischer Übersetzung neu herausgegeben hat (Texts and Studies V. 3, Cambridge 1897). Dort wird die Bildersprache keinen Augenblick durchbrochen, und dennoch kann man weder zweifelhaft sein, ob man es mit eigentlicher oder allegorischer Rede zu thun hat, noch erscheint, wenn man einigermassen mit den Gedankenkreisen der ersten Leser vertraut ist, eine andere Deutung als die beabsichtigte möglich. So hat denn heute die allegorische Deutung abgewirtschaftet, wenn auch immer neue Versuche erscheinen (z. B. Torelli 1892, S. Minocchi 1898), und man darf es als ein erfreuliches Zeichen der Zeit betrachten, wenn Oettli (S. 167) sagt, dass das Buch in dieser Beziehung eine Leidensgeschichte habe wie kein anderes der Schrift. Es bleibt also bei der eigentlichen Auffassung: der Gegenstand des Hohenliedes ist die Liebe zwischen Mann und Weib. Auch diese richtige Anschauung vom Hohenliede hat in allen grösseren Zeitaltern ihre Vertreter gefunden, wenn sie auch nicht dicht gesät waren. Denn es gehörte nicht nur ein ungewöhnlich

klarer und unbefangener Blick dazu, sondern auch viel Wahrheitsliebe und Mut. Wir hörten, wie diese Auffassung unter den Lehrern der Mischna in der Minderheit blieb. Im jüdischen Mittelalter ist Ibn Ezra ihr hauptsächlicher Vertreter, freilich nur versteckt und zaghaft, wie anderwärts. Der beste Exeget unter den Kirchenvätern, Theodor von Mopsuestia, ist wegen dieser Einsicht dem Anathema des ökumenischen Concils von 553 verfallen, ein Castellio musste deshalb vor Calvin aus Genf flüchten, ein Luis de Leon im Kerker der Inquisition büssen. Erst das 17. und 18. Jahrh. (H. Grotius, Clericus, J. D. Michaelis, J. S. Semler) brachen dem Wortsinne kräftig Bahn, aber nicht ohne heftigen Widerspruch. Und zwar sehr begreiflicher Weise. Denn wer den Wortsinn vertritt, erklärt damit gleichzeitig, dass die Aufnahme des Buches in den Kanon auf einem Irrtum beruht, und damit stösst er den Begriff des Kanons selbst als einer unter Gottes besonderer Leitung zustande gekommenen Sammlung inspirierter Heiliger Schriften um. Dem hat man neuerdings wohl aus dem Wege gehen wollen durch typische Ausdeutung, d. h. durch die Annahme eines allegorischen Sinnes neben dem buchstäblichen, der als der erste, vollkommen durchgeführte, anerkannt wird. Es leuchtet ein, dass eine solche typische Bedeutung nichts Aussergewöhnliches ist, sondern allen schriftstellerischen Erzeugnissen in höherem oder geringerem Grade beiwohnt. Ihre Annahme läuft auf die praktische Auslegung aus, auf die Verwertung eines gegebenen Wortlauts für jeden beliebigen Fall, auf den er Anwendung zu finden scheint. Dass sich das Hohelied dazu in besonders hohem Masse eignet, dürfte kaum zu behaupten sein. Die Widerlegung der sogenannten typischen Auslegung an dem besten Beispiele, dem Godet's, mag man bei Oettli (S. 168f.) vergleichen. Durch dieses Ergebnis der Auslegungsgeschichte des Hohenliedes braucht sich nun niemand den Glauben nehmen zu lassen, dass die Heilige Schrift, was sie ist, nach Gottes Ratschluss und Willen geworden ist; aber das Hohelied als Bestandteil ihres Kanons beweist unwiderleglich, dass Gott dabei dem Urteil der Menschen, auch dem irrigen, freien Spielraum gelassen hat.

IV. Dichtungsgattung und Einheitlichkeit. Das Buch ist ohne Trennungszeichen überliefert; als ein Lied, nicht als ein aus [einer Mehrzahl von] Liedern zusammengesetztes, bezeichnet es auch die Überschrift (vgl. zu 1 1). Dementsprechend wurde es selbstverständlich von Alters her aufgefasst, und da man die allegorische Darstellung einer Geschichte darin suchte, überwiegend die der Heilsgeschichte des Alten oder Neuen Bundes, so gelang es auch deren Gang und Stufen darin zu finden, so gut wie man alles andere darin gefunden hätte. Über die Dichtungsgattung nachzudenken hatte man keine Veranlassung; nur setzte man, da der gesuchte Stoff episch war, zunächst selbstverständlich und stillschweigend auch eine epische Behandlung voraus. Aber das Buch lässt Personen redend auftreten, vielfach in Wechselreden, zumeist ohne jede Einführung. Und wo einmal von ihnen und ihren Reden in der dritten Person erzählt wird, da ist der Erzähler, soweit es sich verfolgen lässt, wieder eine der handelnden Personen (vgl. 3 1 ff. 6 ff. 5 2 ff. 8 8 ff). Der Dichter dagegen tritt nirgends hervor. Darin liegt zweifellos, wenn man einmal von der Einheitlichkeit des Buches ausgeht, ein Merkmal der dramatischen Dichtungsgattung. So kann man sich nicht wundern, dass schon Origenes sagt: *dramatis in modum mihi videtur a Salomone conscriptus* (in Cantic. Canticc., inter-

prete RUFINO, Prologus, vgl. auch ebenda zu 1 1). Erst als man es lernte, rein ästhetische Gesichtspunkte auf die heiligen Schriften anzuwenden und sich bis ins Einzelne Rechenschaft über ihre schriftstellerischen Eigenschaften zu geben, wurde mit der dramatischen Betrachtungsweise voller Ernst gemacht. Der erste durchgeführte Versuch, den CUNITZ a. a. O. S. 33, vgl. GRÄTZ S. 5, erwähnt, ist von 1722, G. W. (G. WACHTER), *Das Hohel. d. Sal. mit seiner vorgesetzten Einleitung und Abteilung als eines geistlichen Singspieles, Memmingen.* Der folgende Versuch von 1771 erschien ganz namenlos; sein Verfasser war ein Pfarrer JOH. FRIEDR. JACOBI (so nach REUSS' Handexemplar, nicht J. C., J. K., J. S., J. T., wie man abwechselnd liest). Er trägt den Titel: *Das durch eine leichte und ungekünstelte Erklärung von seinen Vorwürfen gerettete H. L..; nebst einem Beweise, dass selbiges für die Zeiten Salomons und seiner Nachfolger sehr lehrreich und heilsam und eines heiligen Dichters würdig gewesen.* Dieser Titel enthält gleichsam das Programm der ganzen dramatischen Schule. Daraus wird es verständlich, dass diese Auffassung seit jener Zeit einen so grossen Aufschwung genommen hat und bis auf unsere Tage die herrschende geblieben ist. Man hatte mit der allegorischen Deutung auf einen religiösen Inhalt des Buches verzichtet; durch einen moralischen hoffte man seine Stelle im Kanon dennoch rechtfertigen zu können. Man gewöhnte sich ihm eine fortschreitende Handlung abzugewinnen, durch die der Sieg keuscher Liebe und Treue über die blosse Sinnlichkeit dargestellt und gefeiert wurde. Die letztere fand man vertreten durch den König *Salomo*, der 1 5 3 7–11 8 11 f. genannt wird, dazu noch *der König* ohne Namen 1 4 12 7 6; die erstere durch die Hauptperson weiblichen Geschlechts, die man nach der Anrede *die Sulamitin* (nur 7 1) für ein Landmädchen aus Sunem erklärte. Äusserungen weiblicher Personen, die zu ihrer keuschen Rolle nicht zu passen schienen, konnte man *den Töchtern Jerusalems* (1 5 2 7 3 5 5 8 16 8 4) in den Mund legen, die man mit dem Harem Salomos (6 8 f., vgl. auch 1 3 4) gleichzusetzen sich gewöhnte. Aus ihnen konnte man dann auch nach Belieben Einzelrednerinnen auf die Bühne führen. Wie diese Salomo, so traten die Mutter (3 4 8 1 f. [5?]) und die Brüder (1 6 8 8 f.), ob selbst handelnd oder nur erwähnt, der Sulamitin zur Seite. Mit dieser einfachsten Besetzung ergab sich im wesentlichen die Fabel, dass Salomo ein einfaches Landmädchen lieben lernt, es zu seiner Gemahlin macht und durch diese echte Liebe von sinnlicher Leidenschaft bekehrt wird. Neben der Hauptstadt Jerusalem sorgte die Heimat der Heldin, die man vornehmlich in 6 11 f. und am Schlusse des Buches (8 5) zu finden meinte, und die Erwähnung der Gebirge 4 8, wo man einen Landsitz für Salomo schuf, für genügenden Ortswechsel. Diese *Königshypothese*, die mit den Hauptpersonen ganz im Geleise der altüberlieferten allegorischen Zwiegespräche blieb, hat ihre vollendetste Ausbildung durch FRZ. DELITZSCH erhalten. Aber schon JACOBI hatte die dritte Person hinzugefügt. Der König schien nicht für alle Stellen, wo eine männliche Gestalt auftritt, auszureichen. Sollte man in ihm auch den Hirten von 1 7 f., scheinbar auch von 2 8 ff. (v. 16) 5 2 ff. (6 2) u. s. w. finden, so musste man schon die arkadische Schäferei des 18. Jahrh. an Salomos Hof verlegen, und vollends konnte sich Salomo doch nicht mit sich selber in Gegensatz bringen, wie dies 8 11 f. geschieht. Dazu kam, dass von einer Besserung Salomo's nichts zu spüren war, da bis gegen das Ende hin (vgl. besonders Cap. 7) höchst sinnliche Äusserungen des Liebenden wiederkehrten. Gelang

es den Künsten mancher Ausleger, mit alledem fertig zu werden, so lag es doch näher, von der Gestalt Salomo's *einen Hirten* loszulösen. Er wurde nun der Geliebte, der Bräutigam, bei JACOBI — und das war füglich das Klügste — der Gatte der Sulamitin, und die Fabel gewann dadurch ein ganz anderes Gesicht. Der sinnliche König sucht die tugendhafte Sulamitin durch alle Künste der Verführung ihrem Geliebten abspenstig zu machen; aber die treue Liebe siegt, und die Liebenden werden wieder vereinigt. Eine kleinere oder grössere Beimischung politischer Satire mag man ausserdem bei der Analyse feststellen. Dies *die Hirtenhypothese*, die ihre klassische Gestalt durch H. EWALD erhielt, aber in immer neuen Abwandlungen bis in die neueste Zeit (z. B. von W. ROB. SMITH, OETTLI, ROTHSTEIN, DRIVER, BRUSTON, ADENEY) vertreten wird. Aber dabei blieb es nicht. Schärfere Augen zerlegten auch den Hirten und die Sulamitin wieder in je zwei Personen; in den Stücken 1 7f. 1 15–2 4 4 7–5 1 sah G. STICKEL ein dramatisches Intermezzo von drei einander fortsetzenden Auftritten, die einen Hirten und eine Hirtin am Libanon vom ersten Stelldichein bis zur Vermählung begleiten. Ganz ohne Zusammenhang mit der Haupthandlung dient dieses Zwischenspiel mit seiner durchaus ungehemmten natürlichen Entwickelung des Liebesverhältnisses nur dazu, die Haupthandlung umso schärfer hervortreten zu lassen. Nimmt man noch dazu, dass man wohl auch in 3 6–11 die Hochzeit Salomo's mit einer tyrischen Prinzessin hat sehen wollen (z. B. ROTHSTEIN, BRUSTON), so leuchtet ein, dass an Mannigfaltigkeit kein Mangel herrscht. Wie sehr vollends die Dramatiker in der Verteilung des Stoffes an die handelnden Personen auseinandergehen, davon möge man sich bei ihnen selbst überzeugen.

Die dramatische Theorie hat eben dem Hohenliede eine zweite Leidensgeschichte bereitet, und zwar aus denselben Ursachen. Wie sich in ihm gar keine Handhaben zu einer allegorischen Auslegung finden, so auch gar keine zu einer dramatischen Gliederung: deshalb findet hier wie dort die Willkür oder der Scharfsinn der Ausleger unbegrenzten Spielraum. Zu einem Drama fehlen geradezu alle äusseren Erfordernisse: grosse und kleine Abschnitte, Angabe der handelnden Personen, Verteilung der Wechselrede, Angabe des Ortswechsels und alle sonstigen Bühnenbemerkungen. Mag davon manches entbehrlich sein, so kann doch niemals ein Drama (oder nenne man es auch nur ein Singspiel) von seinem Dichter so herausgegeben sein. Das Buch Hiob ist sicherlich auch kein Drama; aber der Dialog ist doch dort scharf verteilt, jeder neue Redner ausdrücklich eingeführt. Die dramatische Hypothese erfordert also zunächst die Hülfsannahme, dass alle diese Zuthaten, ohne die das Drama unverständlich war, durch Absicht oder Zufall beseitigt worden sind. Die Not mag dann die unsicheren Bemühungen entschuldigen. Erschwert oder erleichtert, wie man will, wird diese Annahme durch die Thatsache, dass nicht nur das hebräische, sondern das gesamte semitische Schrifttum das Drama sonst nicht kennt. Aber schwerer als alle dies wiegen innere, sachliche Gründe. Ist das Hohelied ein Drama, so muss es eine fortschreitende Handlung enthalten, und das kann nach seinem Gegenstand nur die Entwickelung eines Liebesverhältnisses zwischen Mann und Weib sein. Diese geht aus von leisen, halb unbewussten Regungen in einem der beiden beteiligten Herzen und findet ihren Abschluss in dem vollen gegenseitigen Besitz. Nun beginnt aber das Hohelied mit dem letzteren, vgl. 1 2–4 12–17 2 3 4 5 6 7 16f. Mag die eine oder die andere Stelle eine andere Aus-

legung zulassen, so kann doch, wer seine persönlichen Liebhabereien dem Wortlaute unterzuordnen gewohnt ist, nicht verkennen, dass nur der Schluss von Cap. 4 bis 5 1 und der Schluss von Cap. 7 so offenkundig die Liebesvereinigung des Paares darstellen wie grosse Abschnitte der Capitel 1 und 2. Anderseits findet sich in 8 1f. die allerursprünglichste Äusserung einer erst erwachenden Liebe, und andere Abschnitte, die in frühere Entwickelungsstufen zurück verweisen (so 5 2ff.), treten dem zur Seite. Keine Spaltung der handelnden Personen genügt, um das zu erklären; vielmehr hat man immer wieder den klaren Wortlaut vergewaltigen müssen, um darüber hinwegzukommen. Auch im Einzelnen begegnet die dramatische Auffassung den allergrössten Schwierigkeiten. Findet man auch streckenweise einen eigentlichen Dialog, so sind doch bei weitem die meisten Abschnitte monologisch gehalten, und so sieht man sich immer wieder genötigt, die redenden Personen ohne Antwort zu lassen oder Reden aus dem Fenster hinaus vorauszusetzen. Besonders die feinste Ausbildung der dramatischen Theorie, die Hirtenhypothese, hat unter dergleichen schwer zu leiden. Keiner versteht da den anderen. Sulamit antwortet immer wieder dem Könige mit Wendungen, die sich auf den Hirten beziehen sollen, während deutlich abweisende Worte ihrerseits, deutlich bittende und überredende von seiten Salomo's, ganz und gar fehlen. Vollends fehlt es bis auf die Stelle 8 6f., die erst nach Erringung des Sieges gesprochen sein soll, völlig an Aussprüchen, in denen eine höhere Auffassung der Liebe, wie die Dramatiker sie brauchten, sich geltend macht. Selbst an dieser einzigen Stelle tritt sie nicht gegensätzlich den sinnlichen Äusserungen gegenüber, sondern bildet nur deren erwünschte Ergänzung. Endlich aber sind nicht einmal die notdürftigsten Personen des Dramas wirklich vorhanden. Schon MARTINEAU, obgleich Anhänger der dramatischen Theorie, hat erkannt, dass Salomo im Hohenliede gar nicht als redende Person auftritt, und dass die Töchter Jerusalems keineswegs Haremsdamen, sondern schlechtweg Jerusalemerinnen sind (S. 312f.). Und freilich wäre für jene, die der Überlieferung wie der Natur der Sache nach von allen Weltgegenden zusammengelesen sind, ein unpassenderer Name als *Töchter Jerusalems* kaum zu ersinnen gewesen. Aber lässt MARTINEAU doch Salomo wenigstens noch als stumme Figur auftreten, dahergetragen in seiner Sänfte und Gegenstand der Bemerkungen der Zuschauer, so ist er auch dies nicht, sondern er wird überall nur als Verkörperung gewisser Eigenschaften erwähnt, nicht anders wie in Mt 6 29 12 42 (vgl. meinen Aufsatz Preuss. Jahrbb. LXXVIII S. 96ff. und unten zu den Stellen). Dasselbe gilt von der Sulamitin. Auf Grund von 1Reg 1 3f. bedeutet diese Anrede in 7 1 als Anspielung auf Abisag von Sunem (vgl. weiter ebd. 1 15 2 17 21f.) genau dasselbe wie die andere *du Schönste unter den Weibern!* (1 8 5 9 6 1), und damit geht der zweite Schauplatz der Handlung und die ganze Verwickelung verloren (vgl. a. a. O. S. 98ff. und unten zur Stelle).

So brechen alle Stützen der dramatischen Theorie zusammen, und es bleibt nichts als eine Reihe von mehr oder minder belebten, wenn man will, dramatischen Bildern, die alle mit der Liebe zu thun haben. In gewissem Sinne freilich bleibt das Buch eine Einheit. Die gleiche Sprache und die gleichen Lieblingswendungen begegnen uns vom Anfang bis zum Ende. Der Gegenstand ist überall die Liebe, die Zeit und die Quelle der Bilder überall der Frühling. Auch in den Personen der Liebenden mag man überall dieselben sehen, vgl. etwa 1 6 mit 8 8ff. Aber mit

alledem ist doch nicht das Geringste für einen einheitlichen dichterischen Organismus bewiesen, wie noch heute z. B. Rob. Smith, Driver (Introd.[6] S. 437, deutsche Ausg. S. 469) und Adeney S. 4f. meinen. Alles dies zu erklären genügt die Annahme eines und desselben Dichters, wenn es auch noch eine grosse Frage bleibt, ob es dieser Annahme zur Erklärung bedarf (vgl. unter V). Findet man nur eine Anzahl selbständiger Lieder, so genügen zum Vergleiche die Liederkreise von Heine, Lenau, Eichendorff, Rückert und viele andere; hält man an einem Fortschritt in der Liederreihe fest, so bieten etwa die von Chamisso und Wilh. Müller genau dieselben Erscheinungen dar. An ein Bündel von Liebesliedern ist deshalb nach allen Anzeichen zuerst zu denken; nur diese Annahme vermag alle Erscheinungen zu erklären. Auch was man an dem Buche dramatisch nennt. Denn es ist der lyrischen Dichtung eigen, Personen uneingeführt auftreten zu lassen; auch Dialoge und Wechselgesänge sind ihr unverwehrt. Als die hervorragendsten Vertreter dieser Auffassung seien J. G. Herder und Ed. Reuss genannt, weitere in grosser Zahl vgl. in des letzteren Gesch. d. Heil. Schr.[2] S. 233. Freilich sind auch keine Schlusszeichen einzelner Lieder überliefert, so wenig wie irgendwo sonst im AT aus alter Zeit. Aber waren sie je vorhanden, so konnten sie jedenfalls bei immer wiederholtem Abschreiben viel leichter verloren gehen als die Beischriften einer dramatischen Dichtung. Ebenso gut kann bei der ersten Niederschrift ein kleiner Zwischenraum genügt haben; ja der erste Schreiber mochte es dem verständigen Leser überlassen, nach dem Wechsel der Situation und des Rhythmus selbst die Abschlüsse zu finden. Und endlich bleibt zu fragen, ob nicht sehr früh schon das Missverständnis, als hätte man es mit einem einheitlichen Ganzen zu thun, auf Beseitigung aller Ruhepunkte und Überbrückung der Zwischenräume geflissentlich hingearbeitet hat. Jedenfalls zeigt die Psalmensammlung, wie leicht es war, verschiedene Lieder zusammenzuschweissen und geschlossene Stücke zu spalten. Für die Möglichkeit einer lückenlos zusammenhängenden Niederschrift verschiedener Lieder habe ich (a. a. O. S. 111) ein Beispiel aus der deutschen Litteraturgeschichte angeführt, den sogenannten „Leich“ der Geisselbrüder des 14. Jahrh. In ihm hat der Schreiber, sicher ein früheres Mitglied der Genossenschaft, was immer ihm aus deren zahlreichen Liedern haften geblieben war, vollständig und bruchstückweise, wie es ihm gerade wieder auftauchte, aus dem Gedächtnis niedergeschrieben, ohne irgendwelche Andeutung, dass es sich nicht um eine Einheit, sondern um eine Anzahl von selbständigen Stücken handelt. Dass es so ist, beweisen die Paralleltexte des Fritzsche Closener und der Limburger Chronik. Sie ermöglichen eine annähernde Herstellung der ursprünglichen Einzellieder, erfahren aber zugleich daraus eine wesentliche Bereicherung. Örtlich und zeitlich stehn unserem Buche unvergleichlich näher die Sammlungen altägyptischer Liebeslieder, die jüngst von Maspéro (Études égyptiennes I. S. 217 ff.) und Spiegelberg (Aegyptiaca, Festschrift für G. Ebers, S. 117 ff.) entdeckt und herausgegeben sind. Die letzteren sind auf eine grosse Scherbe geschrieben, den Schriftzügen nach in der Zeit der Ramessiden. Der Schluss der einzelnen Lieder steht durch das rot geschriebene Pausezeichen ganz unzweifelhaft fest. So haben sich sieben Lieder entziffern lassen, die Länge schwankt zwischen zwei und vierzehn Zeilen; alle spricht der Liebende; an Anklängen an das Cnt ist durchaus kein Mangel. Man denke sich die Sammlung etwas umfangreicher und mannigfaltiger, die unschein-

baren Schlusszeichen bei einer Abschrift übergangen, so hat man das genaue Seitenstück zu Cnt. Noch mehr gilt dies von den Liedern, die MASPÉRO nach zwei Papyri veröffentlicht hat. [1])

V. Ursprung und Sammlung der Lieder. Die Einheit des Verfassers galt denjenigen, die das Buch als eine Sammlung lyrischer Lieder erkannten, mit wenigen Ausnahmen als selbstverständlich. Mit Recht, wenn es sich um Kunstdichtung handelt. Denn dann steht der gleiche Ton aller für die gleiche Dichterindividualität ein, und eine Verteilung des Buchs an eine Reihe von Dichtern ganz verschiedener Zeiten, wie sie MAGNUS vollzieht, ist unmöglich. Anders steht die Sache, wenn man eine Sammlung von Volksliedern darin sieht. Dann genügt zur Erklärung der Gleichartigkeit der Stücke der gleiche Ort und die gleiche Zeit der Sammlung. Vielleicht längst überliefert, erscheinen Volkslieder im Volksmunde stets weitergebildet bis auf den Augenblick der Niederschrift und nehmen das Gewand der Gegend an, in der man den Fluss auffängt und fasst. Dieselben beliebten Wendungen und Bilder kehren öfter wieder, ein Eigentumsrecht giebt es nicht, und aus dem Anfang des einen und dem Schluss des anderen Liedes mag sich ein neues gestalten. Solche Volkslieder sind jene ägyptischen Sammlungen und die der Geisselbrüder; auch das alte Testament ist nicht arm an zerstreuten Proben, und die schönste geschlossene Sammlung bilden die Wallfahrtslieder des Psalters (120—134). Den abthuenden Beweis, dass es sich im Hohenliede um Volkslieder handelt, hat J. G. WETZSTEIN erbracht, und zwar dadurch, dass er den Liedern eine bestimmte, feste Stelle in dem Leben und den Sitten des Volks anzuweisen vermochte. In einem Aufsatze über *Die syrische Dreschtafel* (Zeitschr. f. Ethnologie 1873, S. 270—302) schildert er aus seiner durch langjährigen Aufenthalt fast unvergleichlichen Kenntnis des heutigen Syrien heraus den mannigfachen Gebrauch dieses Werkzeugs „bei der ländlichen Bevölkerung der transjordanischen und translibanonischen Gegenden, welche in Sprache und Sitte, im häuslichen Leben wie im Betriebe des Feldbaues ein entschieden antikes Gepräge bewahrt hat.“ Unter 4. *Die Tafel in der Königswoche* lesen wir S. 288 ff.: „Die schönste Zeit im Leben des syrischen Landmanns sind die ersten 7 Tage nach seiner Hochzeit, in welchen er mit seiner jungen Frau die Rolle von König (*melik*) und Königin (*melika*) spielt, und beide von ihrer Ortschaft und den geladenen Nachbargemeinden als solche behandelt und bedient werden. Die grösseren Dorfhochzeiten fallen ihrer Mehrzahl nach in den Monat März, den schönsten des syrischen Jahres.... Da die Winterregen vorüber sind und die Sonne noch erquickt, nicht, wie in den folgenden Monaten, belästigt, so werden die Hochzeiten im Freien auf der Tenne des Dorfes gefeiert, die in dieser Jahreszeit mit geringen Ausnahmen eine blumige Wiese ist... Den Hochzeitstag selber mit seinen Aufzügen, dem Schwerttanz der Braut und dem grossen Festmahle übergehen wir. Bräutigam und Braut erwachen am Lendemain als König und Königin.“

[1]) Er selbst sagt am Schlusse (S. 258 f.): *Il n'y a personne qui, en lisant la traduction de ces chants, ne soit frappé de la ressemblance qu'ils présentent avec le Cantique des Cantiques. Ce sont les mêmes façons de désigner l'héroïne sous le nom de soeur, les mêmes images poétiques empruntées à la voix de l'hirondelle par exemple, les mêmes comparaisons.*

Schon vor Sonnenaufgang empfangen sie den Obmann der Brautführer, jetzt ihren Wezir, und diese selbst; von ihnen wird dann die Dreschtafel abgeholt und unter dem Gesange eines rauschenden Liedes, dessen Inhalt, Kampf oder Liebe ist, meist beides zusammen, auf die Tenne gebracht. Dort wird sie als Thronsitz aufgerichtet, und nachdem das Königspaar Platz genommen und nötige Formalitäten erledigt sind, „beginnt ein grosser Tanz zu Ehren des jungen Paares; das dazu gesungene Lied beschäftigt sich nur mit demselben, und der unvermeidliche *waṣf*, d. h. eine Schilderung der körperlichen Vollkommenheit Beider und ihres Schmucks, bildet den Hauptinhalt. Dass man im Lobe der Königin massvoller ist, mehr ihre sichtbaren als verhüllten Reize preist, geschieht, weil sie heute Ehefrau ist, und weil ihr am gestrigen Tage, während ihres Schwerttanzes, gesungener *waṣf* Nichts zu wünschen übrig gelassen hatte. Dieser *waṣf* ist nach unserem Geschmack die schwache Partie der syrischen Hochzeitsgesänge, wir finden seine Vergleiche häufig zu massiv und sehen überall die Schablone. Auch in der kleinen, unter dem Namen des Hohenliedes in den alttestamentlichen Kanon aufgenommenen Sammlung von reizenden Hochzeitsliedern und Fragmenten solcher steht der *waṣf* (Cap. 4 bis Cap. 7) an poetischem Werte sehr dem Übrigen nach. Mit diesem Tanze beginnen die Spiele, die sieben Tage dauern, am ersten schon des Morgens, an den übrigen kurz vor Mittag anfangen, und bei angezündeten Feuern immer tief in die Nacht währen; nur am letzten endigt Alles vor Sonnenuntergang. Während dieser ganzen Woche sind die beiden Majestäten hochzeitlich geputzt, dürfen Nichts arbeiten, für Nichts sorgen; und haben nur von der *merteba* [dem Thronsitz] herab den vor ihnen aufgeführten Spielen zuzuschauen, an welchen sie sich selber nur mässig beteiligen; doch macht die Königin häufiger ein Tänzchen mit, um ihren Brautschmuck bewundern zu lassen.“ Dies das Wichtigste aus seinen Mitteilungen; die unmittelbar für die Erklärung des Hohenliedes in Betracht kommenden Punkte habe ich sperren lassen. Wie sicher Wetzstein selber seiner Sache ist, geht aus dem beiläufigen Hinweis auf unser Buch hervor. Aber obgleich Frz. Delitzsch in seinem Commentar (1875 S. 162—177) anhangsweise ausführlich darüber Bericht erstattete und weitere Beiträge Wetzstein's mitteilte, fand seine Ansicht doch wenig Beachtung (vgl. aber Stade Gesch. II S. 197 f.); noch weniger wurde mit ihrer Anwendung auf das Hohelied im einzelnen Ernst gemacht. Mir ging das unbedingte Recht dieser Lösung auf, als mir der folgende Abschnitt der *Syrischen Dreschtafel*, *Die Tafel als Paradebett*, den Schlüssel zu der Frage *des Hebräischen Klagelieds* lieferte (ZATW II 1882, 1—52, ZDPV VI 1883, S. 180—190), und sich damit Wetzstein's Behauptung von dem antiken Gepräge der geschilderten Sitten, und zugleich das Recht ihrer Übertragung auf Palästina, glänzend bewährt hatte. In einem Aufsatze *Was ist das Hohelied?* (Preuss. Jahrbb. LXXVIII, S. 92—117, zuerst englisch erschienen in The New World, Boston, März 1894) führte ich Wetzstein's Lösung im einzelnen durch und ergänzte sie durch die oben berührte Deutung der *Sulamitin*. Sie ist seitdem in weiten Kreisen der Sachverständigen zur Annahme gelangt. Th. Nöldeke, dem Wetzstein's Ansicht wohl bekannt war, aber bis dahin nicht einleuchtete, der auch meine vorläufigen Mitteilungen noch mit entschiedenem Unglauben aufnahm, erklärte mir, nachdem er meine Abhandlung ge-

lesen, dass er in allem Wesentlichen überzeugt sei.[1]) Mein Lehrer Ad. Kamphausen schrieb mir, er erwarte mit Bestimmtheit, dass ich mit dieser Auffassung des Hohenliedes ebenso allgemeinen Erfolg haben werde, wie mit meinen Beobachtungen zum Klageliede. Diese Hoffnung hat sich vorläufig nicht erfüllt. Bruston hält seinen dramatischen Aufbau unbedingt fest, und von anderen Dramatikern wird dasselbe versichert. Das ist verständlich genug, weil jeder, der eine eigene dramatische Fassung aufgestellt hat, eben damit so überaus viel von seinem Ich mit dem Texte organisch verbunden hat, dass es ihm schwer werden wird, sich wieder herauszulösen. Schwerer begreift es sich, wie auch solche, die einer fremden dramatischen Fassung sich angeschlossen hatten (z. B. Adeney und Driver), dabei verharren. Doch darf man die weitere Entwicklung der Dinge ruhig abwarten: dass der Wetzstein'schen Auffassung der Sieg verbleiben wird, unterliegt kaum einem Zweifel.

Danach besitzen wir in dem Hohenliede gleichsam das Textbuch einer palästinisch-israelitischen Hochzeit. Da die Frauen Jerusalems (בְּנוֹת יְרוּשָׁלִַם) daran teilnehmen, sind die Lieder eben dort oder in der nächsten Nähe gehört und aufgezeichnet. Stehende Stücke der Hochzeitsfeier sind 3 6–11 (sicher auf das Aufschlagen des Thrones bezüglich) und Cap. 4—7, wahrscheinlich mit Ausschluss einiger Absätze (die verschiedenen *waṣf*'s). Alles Übrige lässt sich mit Leichtigkeit aus dem Bedürfnis der siebentägigen Aufführungen erklären. Alles hat auf die Hochzeit Bezug; aber natürlich gehört auch, was zu ihr geführt, vom ersten Liebesfunken an, und ebenso die Seligkeit des vollen Besitzes, noch zu diesem Bereiche. Da der *waṣf* des Hochzeitstages, also der Zeit nach das erste Stück, das vorgetragen wird, in Cap. 6 und 7, fast am Ende steht, dagegen viele der Stücke, die erst im weiteren Verlauf der Festwoche können vorgetragen sein, in Cap. 1 3 5 am Anfang, so ist deutlich bewiesen, dass die Sammlung einen geordneten Fortschritt nicht beobachtet. Die Einheit der Hauptpersonen des Buches ist nun erklärt, da es sich überall um das junge Paar handelt, und dabei macht es kaum etwas aus, ob alle Lieder von derselben Hochzeit stammen oder nicht. Vorgetragen wurden die Lieder natürlich durch Sänger und Sängerinnen, die am Feste teilnahmen; sie führen mit Vorliebe Braut und Bräutigam redend ein, so gut wie die Burschen von Kenâkir in ihrem Liede bei Wetzstein (Drescht. S. 290). Ein dramatischer Beigeschmack entsteht ganz von selbst; handelt es sich doch um ein Königspielen, und dabei noch obendrein um Aufführungen, bei denen alles mit Aktion verbunden ist. Selbst zu eigentlich dramatischen Auftritten kann sich dergleichen leicht steigern (vgl. unten zu 6 8—7 6), nicht aber zu einem zusammenhängenden Drama. Zudem bleibt dafür nach Ausscheidung der festgelegten Stücke gar keine Möglichkeit mehr.

Es handelt sich also nicht um Liebeslieder schlechthin, etwa gar um die Zeugnisse einer unkeuschen Dichterliebe, sondern um Gelegenheitsgedichte im engsten Sinne des Wortes, und zwar solche auf die vollkommen gesetzliche Liebe eines Gatten und seiner Gattin. Das hat, bis auf die irrige Meinung von der Einheitlichkeit des Buches, schon Origenes gesehen, wenn er (a. a. O.) das Hohelied als

[1]) Besonderen Dank schulde ich ihm, dass er mir unaufgefordert die Erlaubnis gegeben, davon hier Gebrauch zu machen. Den Dank für allerlei wertvolle Auskunft in lexikalischen Fragen möchte ich damit zugleich abstatten. Wo Nöldeke's Name unten ohne Ortangabe genannt ist, handelt es sich um solche Auskunft.

epithalamium libellus, id est nuptiale carmen bezeichnet. Damit ist der Stoff allerdings, wie es die dramatische Auffassung will, vollkommen moralisch; denn die Ehe ist die Grundlage aller Gesellschaftsmoral. Der Ausführung freilich liegt nichts ferner als ein Moralisieren; sie ist vielmehr ganz unbefangen, objektiv, realistisch. Und das begreift sich wieder bei Hochzeitsdichtungen besonders leicht. Es wird durch WETZSTEIN's Aussage und Beispiele für die Heimat der Lieder, aber zugleich durch die Hochzeitsdichtung aller Zeiten und Völker (vgl. Preuss. Jahrbb. a. a. O. S. 216f.) bestätigt. Übermütige und ausgelassene Sprache ist dabei ausnahmsweise erlaubt, und erst eine hoch entwickelte Überkultur macht dem ein Ende.

Um Volksdichtung handelt es sich jedenfalls, selbst wenn einmal der Stolz einer vermögenden Familie sich von dem angesehensten Dichter der Gegend ein Tanzlied schreiben lässt (WETZSTEIN bei DELITZSCH S. 172 ff.). Das Meiste entquillt jedenfalls ungekünstelt dem Volksmunde. Jede Hochzeit wird neues bringen, aber auch altes verwerten; dieselben Lieder werden auf manchen Hochzeiten und wohl an verschiedenen Orten gesungen; ein Eigentumsrecht giebt es nicht, und beliebte Wendungen kehren immer wieder (vgl. auch Dreschtafel S. 297). Damit ist die Familienverwandtschaft der Lieder unserer Sammlung vollkommen erklärt, wenn man das Eine festhält, dass sie nicht von allen Enden einzeln gesammelt worden sind, sondern sich an einem und demselben Orte vorfanden. Dafür bieten sich zwei Hauptmöglichkeiten. Entweder hat ein der Schrift kundiger Hochzeitsdichter bzw. -Sänger, etwa als alter Mann, den Trieb verspürt, was er von solchen Liedern in Vorrat hatte, oder auch eine Auswahl seiner besten Lieder, niederzuschreiben. Dann braucht nicht alles von einer und derselben Hochzeit zu stammen. Oder ein Unbeteiligter hat solchen Gefallen an dem gefunden, was die Hochzeitsdichter in der Königswoche auftischten, dass er aus dem Gedächtnis oder aus dem Munde der Wissenden die Lieder niederschrieb. Dann wird man eher an eine einzelne Hochzeit zu denken haben, was an sich nahe genug liegt. In keinem Falle ist für Vollständigkeit aller Lieder einzustehn; es mögen sich auch allerlei Bruchstücke eingeschlichen haben, und Wiederholungen stellten sich nicht minder leicht ein. Deshalb ist es ungerechtfertigt, wenn ROB. SMITH (Enc. Brit. *Canticles* S. 34) fordert, dass die Anhänger der lyrischen Auffassung „das Hohelied in eine Reihe von Liedern müssten zerlegen können, die jedes vollständig in sich und unabhängig von den übrigen wären." Wenn vielmehr zwischen den einzelnen geschlossenen Liedern, die sich sicher herauslösen, kleine Abschnitte bleiben, die man als solche nicht auffassen kann, so bleiben dafür mehrere Möglichkeiten. Es kann sich zunächst um Bruchstücke von Liedern handeln, von denen der erste Schreiber das Übrige vergessen hatte. Mehrfach begegnet das dem Schreiber der Geisslerlieder; gelegentlich fällt ihm dann weiterhin die Fortsetzung wieder ein und fliesst nun harmlos, ebenfalls als Bruchstück, aus der Feder. Bei der Auslegung habe ich wiederholt diese Möglichkeit freigegeben oder doch aufgeworfen. Aber auch hier gilt darüber hinaus das Wort *Habent sua fata libelli*. Wir haben es nicht mit einer ersten Niederschrift zu thun, wie bei den Geisslerliedern und wohl auch bei den ägyptischen Sammlungen, sondern mit einem unzählig oft abgeschriebenen Schriftwerke, das sicherlich, ehe es in den Kanon aufgenommen wurde, wie alle anderen Bücher des A. T. eine oder mehrere Redaktionen durchgemacht hat. Die Lieder können recht wohl umgeordnet,

nach irgend welchen leitenden Gesichtspunkten aneinander gereiht sein, und ebenso gut kann man sich bemüht haben, hie und da Übergänge und Verbindungsglieder einzufügen, dem Einerlei der gleichen Vorstellungen etwas Leben und Bewegung einzuflössen. Auf solche Redaktionsthätigkeit wird man vor allem da zu schliessen haben, wo der Stoff aus verschiedenen anderen Stellen entlehnt erscheint, und vollends, wo offenbares Missverständnis der Meinung des Dichters unterläuft. Verse wie 2 9ª 4 8 8 14 sind die handgreiflichsten Beispiele dafür; im ganzen aber hat man nur Ursache sich zu wundern, dass deren nicht mehr sind. Wer da meint, durch den Hinweis auf solche Beobachtungen die Vertreter der lyrischen Auffassung *ad absurdum* führen zu können (vgl. etwa Bruston, angeführt von Driver[6] a. E.), begeht denselben Fehler wie die Gegner der Quellenscheidung im Hexateuch, wenn sie in der Annahme von Redaktoren nur eine Verlegenheitshypothese sehen, durch die wir uns selber das Urteil sprächen. Übrigens sei noch auf Martineau hingewiesen, der als Vertreter der dramatischen Hypothese bedeutend mehr von dem Hohenliede streicht, als hier geschieht, und ausserdem nicht unerhebliche Umstellungen vornimmt.

Für die Loslösung der einzelnen Lieder und die Bestimmung ihres Umfangs bietet sich ausser dem Gegenstand, der Situation, den redend eingeführten Personen, noch ein wichtiges Formmerkmal in dem Wechsel von Rhythmus und Metrum. Es versteht sich von selbst, dass diese bei echter Volkslyrik und gar bei Tanzliedern eine besonders bedeutsame Rolle spielen. Auch eigentlich strophische Gebilde sind hier durchaus nicht von der Hand zu weisen. Freilich bleibt das Gebot vorsichtiger Zurückhaltung bei dem Stande der Sache auch hier in Kraft. Ich habe bei der Auslegung stets meine eigenen Beobachtungen sorgsam mit den feinsinnigen, aber auch kühnen, Bestimmungen G. Bickell's verglichen.

VI. Zeit und Ort der Abfassung. Die Überschrift nennt König Salomo als den Verfasser. Das ist ebensogut ausgeschlossen, wenn er als handelnde Person auftritt, wie wenn er als feststehendes Vorbild des Reichtums, der Üppigkeit, der Königsherrlichkeit nur angezogen wird. Und vollends ist es klar genug, dass Salomo sich nicht zum Gelegenheitsdichter für jerusalemische Hochzeiten wird hergegeben haben. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, dass gerade Salomo's Erwähnung in dem Buche den Anlass bot, es ihm zuzuschreiben. Das war nicht schwieriger als die Benennung der Psalmen 122 und 144 nach David angesichts Ps 122 5 144 10. Oder, da man gewiss schon Salomo als handelnde Person ansah, und die Handlung wie jedes gesprochene Wort als unbedingt geschichtlich, ist es ganz dasselbe Verfahren, nach dem Josua und Samuel zu Verfassern der nach ihnen benannten Bücher, Mose zum Verfasser des Gesetzes werden musste. Etwas mehr Folgerichtigkeit liegt darin, wenn man Salomo das Buch Kohelet zuteilte. Aber auch dies geschah gegen das Zeugnis von 12 10 und nicht ohne starke redaktionelle Nachhülfe (etwa in 1 12 16 2 4–9, vielleicht auch 7 15ª 12 11–14). Es kann leicht sein, dass auch in Cnt 3 6 ff. der Name Salomo einige Male hinzugesetzt ist, vgl. unten; umgekehrt wird er in 6 8 herzustellen sein. Von entscheidender Wichtigkeit war bei diesen Taufen auf Salomo, dass er in der späten Stelle I Reg 5 12 als Schriftsteller genannt war. War er damit zum Urbild des Weisen im Sinne der Schriftgelehrsamkeit gestempelt, so begriff man je länger je weniger, dass die Erzeugnisse dieser seiner Thätigkeit, die dort bezeugt waren, sich nicht sollten erhalten haben; man fahndete gleichsam darauf und fand

sie, weil man überzeugt war, dass man sie finden müsse. Was früher entdeckt wurde, ob Salomo's Verfasserschaft oder die allegorische Deutung, bleibt ungewiss: beides ist vorstellbar. Aber seitdem der Name in der Überschrift stand, wird er viel zum Siege der allegorischen Deutung beigetragen haben, vgl. oben unter II.

Nachdem man nun neuerdings Salomo als Verfasser mit Recht fast allgemein preisgegeben hatte, hielt man doch als Rest der Überlieferung sein Zeitalter fest oder glaubte sich doch verpflichtet, möglichst nahe dabei stehn zu bleiben. Dazu ist genötigt, wer dem Hohenliede die Bestimmung zuschreibt, als politische Satire in das wirkliche Leben einzugreifen. Als blosser Vertreter gewisser Eigenschaften dagegen konnte Salomo zu jeder Zeit, sei es handelnd eingeführt, sei es nur angezogen werden. Die berechtigte Empfindung von der Schönheit der Dichtung liess an das „goldene Zeitalter" des alttestamentlichen Schrifttums denken. Bessere Einsicht muss jedem sagen, dass vollendeter Volksgesang von der jeweiligen Höhenlage der Kunstdichtung unabhängig ist; und heute, wo man mindestens einen grossen Teil der schönsten Psalmen aus der persischen und griechischen Zeit ableitet, kann von einer solchen Schlussfolgerung nicht mehr die Rede sein. Für späte Entstehung spricht, dass man noch um 100 n. Chr. über die Kanonfähigkeit des Buches streiten konnte. Wäre es seit fast einem Jahrtausend oder auch nur seit der vorexilischen Zeit sorgsam bewahrt und als Schatz auf die Nachwelt gebracht worden, so wäre das Urteil darüber längst zum Sillstand gekommen, auch wäre es wohl niemand mehr eingefallen, Stellen daraus als lustige Lieder zu trällern (vgl. oben S. X). Entscheidend sind die sprachlichen und kulturgeschichtlichen Merkmale. Hinsichtlich der Sprache stellt sich Cnt durchgängig zu den allerspätesten Schriften. Mit dem ausschliesslichen Gebrauche des ש relativum (אשר nur in der Überschrift 1 1), auch als Konjunktion, lässt es Koh und Jon noch weit hinter sich zurück; im Sprachschatze aramaisiert es ebenso stark wie Koh und Est und hat stets die allerspätesten Erzeugnisse, auch das Werk des Chronisten und späte Psalmen, sich zur Seite. Das Einzelne s. bei der Auslegung, obgleich der Kürze wegen nicht alles hervorgehoben ist. Der Versuch, diese Erscheinungen aus nordpalästinischer Redeweise herzuleiten und so mit früher Entstehung zu reimen, hat an Hosea und der Hexateuchquelle E keine Stütze und ebensowenig an dem ש rel. in Glossen des Richterbuchs (5 7 6 17 7 12 8 26) [1]) und einigen sonstigen Wendungen des Deboraliedes, vornehmlich in der ganz spät hinzugesetzten Einleitung (vgl. den Commentar im KHC). Zugleich aber ist die Voraussetzung, dass das Buch aus dem Norden stamme, ganz und gar grundlos. Wo zeigt sich denn der Verf. so wohlvertraut mit nordisraelitischen Örtlichkeiten, wie noch Driver sagt? Die Namen einer Anzahl von Gebirgen, die jeder kannte, und eine Stadt, von der noch zu reden sein wird, das ist alles. Und dabei fragt sich noch sehr, wieviel davon zum ursprünglichen Wortlaut gehört. Dem stehn Engedi, Saron, Hesbon, Kedar gegenüber, die nach dem Süden verweisen, vor allem aber Jerusalem mit einer Reihe von Einzelangaben.

[1]) II Reg 6 11 ist für מְשֻׁלָּנוּ, das keinen ausreichenden Sinn giebt, zu lesen מְשַׁלְּמֵנוּ *wer uns überliefert, verrät.* Wann ש rel. eindrang, wissen wir nicht; doch ist es höchst wahrscheinlich, dass alle Stellen, in denen es vorkommt, und alle Bücher und Stücke, in denen es die Herrschaft hat, eine gewisse sprachliche Redaktion der Schriftgelehrten nicht passiert haben, die ש nicht als Schrifthebräisch anerkannte.

Da, nicht im Norden, wurzelt das Hohelied; *die Töchter Jerusalems* allein würden zum Beweise genügen. Für späte Zeit, und zwar nicht nur die persische, sondern geradezu die griechische, entscheiden vollends die zahlreichen Fremdwörter, unter denen dem persischen פַּרְדֵּס (4 13, ausserdem Neh 2 8 Koh 2 5) und dem אַפִּרְיוֹן = φορεῖον 3 9 das grösste Gewicht zukommt. Sie sind zugleich kulturgeschichtliche Beweismittel, zu denen sich noch etwa die stehende Einrichtung der Wächter, die zur Nachtzeit die Stadt durchstreifen (3 3 5 7), gesellt. Ein einziges kulturgeschichtliches Merkmal für frühe Zeit hat man dem entgegenzustellen, die Erwähnung der Stadt *Tirṣa* 6 4. Man meint, diese Stadt, die bis auf Omri in der ersten Hälfte des 9. Jahrh. Residenz der Könige des Nordreichs war (I Reg 14 17—16 23), habe nur, solange sie dies war, neben Jerusalem genannt werden können. Aber suchte man wirklich in später Zeit eine zweite israelitische Königsstadt, so ist soviel gewiss, dass man nicht Samaria wählte, das den ketzerischen Samaritanern den Namen gab. Leicht mochte man dann das vergessene Tirṣa aus den Heiligen Schriften ausgraben, zumal der Name von selbst eine Deutung ergab (von רצה), die vortrefflich zu der Aussage der Schönheit passte. Ob alles dies freilich dem Dichter selbst zuzuschreiben ist, bleibt sehr zweifelhaft, vgl. die Auslegung. In keinem Falle darf ein so vereinzeltes und unsicheres Merkmal gegen die entscheidenden Gründe angeführt werden, die für späte Abfassung sprechen. Ihnen hat sich noch kurz vor seinem Tode ein Mann wie A. Kuenen gebeugt (vgl. Jewish Qu. Rev. 1892, p. 595) und selbst Driver gesteht ihnen grosses Gewicht zu. Es war A. Th. Hartmann, der zuerst aus den sprachlichen Erscheinungen auf Abfassung in der macedonischen Zeit schloss (vgl. seine vorzügliche Abhandlung in Winer's Zeitschrift f. wiss. Theol. I 1829, S. 397 ff.); neuerdings sind besonders Stade, Cheyne, Kautzsch, Cornill, Wildeboer diesem Urteil beigetreten. Es fragt sich, ob sich noch bestimmteres aussagen lässt. Grätz hat auf die längst gemachte Beobachtung zurückgegriffen, dass die Idyllen des sicilianischen Dichters Theokrit, der am Hofe des Königs Ptolemaeus III. Euergetes (247—221) lebte, eine Anzahl von Anklängen an das Hohelied aufweisen. Hatten S. Wesley (1736) und J. Th. Lessing (1777) daraus geschlossen, dass Theokrit in Ägypten das Hohelied kennen gelernt habe, so macht Grätz, wie vor ihm schon Genest (bei Lessing) den hebräischen Dichter von dem griechischen als „dem ersten vollendeten Bukoliker" abhängig. Er sucht eine für die Juden glückliche und friedliche Zeit, zugleich eine üppige und sittenlose, gegen deren Gefahren das Hohelied die vornehmen Juden in Jerusalem und Alexandria habe warnen wollen, und kommt so auf die Zeit Ptolemäus' IV. Philopator, auf das letzte Viertel des 3. Jahrh. Aber das Hohelied ist weder eine Kunstdichtung noch eine Tendenzdichtung. Die Berührungen zwischen Theokrit und Cnt erklären sich vollauf aus dem gleichen Gegenstande und sind längst nicht so zahlreich und schlagend wie die in den ägyptischen Liebesliedern aus viel älterer Zeit, auf die oben hingewiesen wurde. Die letzteren erklärt Maspéro aus den wesentlich gleichen Anschauungen der Ägypter und Hebräer von der Liebe; ob Theokrit in seiner Heimat von einem Hauche semitischen Geistes berührt worden ist, mögen Kundigere entscheiden. Jedenfalls ist das Hohelied ein unabhängiges, echtes Erzeugnis des jüdischen Volkstums, und der ganze Ruhm seiner dichterischen Schönheit verbleibt diesem allein. Für seine Niederschrift darf man wohl das dritte und zweite Jahrhundert freigeben; nur

ein sichreres und umfassenderes Wissen um die Geschichte der hebräischen Sprache, als wir es haben, würde eine genauere Entscheidung ermöglichen. Das erste unzweifelhafte Zeugnis für sein Dasein haben wir erst in der zu Eingang (unter II) erwähnten Auseinandersetzung auf der Synode zu Jamnia, die endgiltig über seine Anerkennung als kanonische Schrift entschied. Nur für Koh, nicht für das Hohelied, verweisen die Mischnalehrer ausdrücklich ein Jahrhundert weiter, auf die Schulen von HILLEL und SCHAMMAI, zurück. Doch ist aus dem Stillschweigen nichts zu schliessen. Wann die LXX zu Cnt verfasst ist, lässt sich nicht bestimmen; doch hat GRÄTZ (S. 116) nicht bewiesen, dass sie jünger ist als AQUILA.

VII. Litteratur, Auswahl aus der des 19. Jahrh.

Commentare und erläuternde Übersetzungen oder Texte: H. EWALD D. H. L. S.'s 1826 und Dichter d. A. B. II², 1867; J. C. C. DÖPKE Phil.-crit. Comm. z. H. S., 1829; E. I. MAGNUS Krit. Bearb. u. Erkl. d. H. L. S., 1842; F. BÖTTCHER Die ältesten Bühnendichtungen, 1850 (mir nicht zugänglich), und Neue exeg.-krit. Ährenlese, III 1865, S. 76—200; FRZ. DELITZSCH 1851 und Bibl. Comm. IV 1875; H. A. HAHN 1852; E. W. HENGSTENBERG 1853; E. MEIER 1854; F. HITZIG Kurzg. Ex. Hdb. z. AT XVI, 1855; C. D. GINSBURG The Song of Songs, 1857 (mir nicht zugänglich); F. E. WEISSBACH 1858; E. RENAN Le Cantique des Cantiques, 1860; A. KAMPHAUSEN, BUNSEN's Bibelw. III, 1868; O. ZÖCKLER, LANGE's Bibelw. AT XIII, 1868; H. GRÄTZ Schir ha-schirim, 1871; E. REUSS La Bible (1879) und Das Alte Testament V, 1893; S. J. KAEMPF, 1877; G. BICKELL Carmina V. T. metrice, 1882; J. G. STICKEL 1888; S. OETTLI, STRACK u. ZÖCKLER's Kurzgef. Comm., AT VII, 1889; F. TIEFENTHAL 1889; C. BRUSTON La Sulammite, 1891 94; D. CASTELLI Il Cantico dei Cantici, 1892[1]); J. W. ROTHSTEIN 1893; BAETHGEN, KAUTZSCH D. Heil. Schrift d. AT 1894; W. F. ADENEY The Song of Solomon and The Lament. of Jeremiah (The Expositor's Bible), 1895; G. BICKELL Kritische Bearbeitung d. H.[2]); [S. MINOCCHI, Il Cantico dei Cantici di Salomone tradotto e commentato con uno studio sulla donna e l'amore nell' antico oriente, 1898. Erschien bei Beendigung des Druckes.]

Abhandlungen: L. DIESTEL Artikel Hoheslied in BL 1871; J. G. WETZSTEIN Die syrische Dreschtafel, Zeitschr. f. Ethnologie 1873, S. 270 ff.; W. ROB. SMITH Artikel Canticles in Encyclopaedia Britannica, 1876; RUSSELL MARTINEAU The Song of Songs, Amer. Journ. of Phil., XIII, 1892, S. 307 ff.; K. BUDDE The Song of Songs, The New World, 1894, S. 56 ff., deutsch: Preuss. Jahrbb. LXXVIII, 1894, S. 92 ff.

Weitere Schriften sind in der Einleitung angeführt.

---

[1]) Das kleine Buch gehört zum Besten, was über das Hohelied geschrieben ist. Es wurde mir erst während des Drucks durch den Herausgeber zugesandt und hat deshalb nur zu 8 11–14 berücksichtigt werden können.

[2]) Diese neueste Bearbeitung soll erst in der *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes* erscheinen. Der Verf. hatte bei einer persönlichen Begegnung die grosse Güte, mir die Benutzung der Handschrift anzubieten. Ich spreche ihm hier den herzlichsten Dank dafür aus.

Erklärung.

1 1 Die Überschrift. שִׁיר הַשִּׁירִים heisst nicht *ein Lied von den Liedern*, vielmehr wäre das שִׁיר מִן הש' הש', noch weniger *das aus* [einer Mehrzahl von] *Liedern zusammengesetzte Lied*; sondern es ist Umschreibung des Superlativs, *das schönste der Lieder*, wie עֶבֶד עֲבָדִים Gen 9 25 und viele andere Wendungen, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 133 i. לִשְׁלֹמֹה heisst nicht *dem Salomo gewidmet*, sondern bezeichnet durch das ל *autoris* den Verfasser, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 129 c. Fraglich bleibt, ob der Relativsatz eine neue Aussage bringt, sodass ש' הש' zunächst ganz ausschliessend stände (so u. a. Baethgen's Übersetzung *Das Lied der Lieder, von Salomo*), oder ob zu übersetzen ist *Das schönste der Lieder, die Salomo zum Verfasser haben.* Für das erstere wäre לש' והוא zu erwarten, während die Möglichkeit des letzteren durch נְשִׂיא נְשִׂיאֵי הַלֵּוִי Num 3 32, vgl. auch Jer 3 19, erwiesen ist. Der Genetiv (שִׁיר שִׁירֵי ש) ist hier durch den Relativsatz ersetzt, was selbst ohne den Einfluss des ל *autoris* geschieht, vgl. I Reg 4 2. Noch leichter würde sich die relative Fassung erklären, wenn die Bezeichnung des Verfassers erst später hinzugesetzt wäre. Nach diesem richtigen Verständnis wird die Überschrift ausdrücklich auf die Nachricht von den 1005 Liedern Salomo's I Reg 5 12 zurückweisen. Über die Berechtigung ihrer Aussage vgl. die Einl. Für אֲשֶׁר gebraucht das Buch selbst ausnahmslos שְׁ, ein sicherer Beweis, dass die Überschrift von anderer Hand herrührt. Dort die Volkssprache, hier die des Schriftgelehrten.

Cap. 1. Mit v. 4 6 und 8 schliessen sicher selbständige Liedchen ab; denn scharf und deutlich wechselt jedesmal Anrede und Situation. Durch das Versmass wird v. 9–17 zusammengehalten und von Cap. 2 geschieden, sodass der Capitelschluss sich als berechtigt erweist. V. 9–11 liesse sich noch als ein besonderes Liedchen abtrennen; doch fasst man besser das Ganze als ein Zwiegespräch der Gatten nach ihrer Vereinigung.

2–4 1. Lied. Die Braut preist die Liebenswürdigkeit des Bräutigams. Bis v. 4 reicht die Anrede an den Bräutigam und der Gegenstand. Durch die sich entsprechenden Schlusszeilen von v. 3 und v. 4 zerfällt das Liedchen in zwei Strophen von je fünf Zeilen, die sich in je einen Zweizeiler und Dreizeiler auseinanderlegen. Jede Zeile hat drei Hebungen, nach Bickell 7 Silben in jambischem Tonfall.

2 Unzulässig ist der Wechsel der Personen; denn weder kann in **a** eine andere reden als in **b**, noch dieselbe erst *ad spectatores* dann *ad socium*. Irrig, wenn auch seinem Silbenmass heilsam, liest Bickell in b die 3. Pers. דּוֹדָיו; denn v. 3 bringt sofort wieder die 2te. Vielmehr ist in 1[a] und 4[b] die 2. Person herzustellen, also hier der Impt. שָׁקֵנִי *küsse mich!* (*acc.* wie 8 1 u. s. w.) und פִּיהָ (Martineau S. 309, wohl nach Kohler, liest שָׁקַנוּ und פִּיהּ, vgl. zu v. 3). Die Änderung in die 3. p. sollte das Abgerissene des Anfangs mildern, das allerdings bei lyrischer Auffassung gar nichts auffallendes hat. מִנְּשִׁיקוֹת partitiv *mit welchen von* (Ges.-Kautzsch[26] § 119 w Fussn.), etwa zu umschreiben *lass mich kosten von den Küssen deines Mundes.* Das מִן ist keineswegs als „geziert

und unklar“ zu streichen (Bickell). דּוֹדִים sind stets (v. 4 4 10 5 1 7 13 Prv 7 18 Hes 16 8 23 17) die Liebkosungen von Mann und Weib, gut Delitzsch *deine Minne.* Zu 2b 3a vgl. 4 10. 3 לְרֵיחַ ist schwierig: *dem Geruchssinne* geht nicht an, weil רֵיחַ überall *das Duften* bedeutet; *an Duft sind d. S.* oder *was den Duft d. S. angeht,* ist gleich unbefriedigend; לְרֵיחַ für לְהָרִיחַ (Inf. Hiph.) ebenso. Am ersten geht an *beim Duften d. köstlichen Salben,* wenn auch genau הַטּוֹבִים stehn müsste, und die enge Verbindung nach rückwärts hebräischem Versbau wenig entspricht. Nach 4 10 wäre an וְרֵיחַ zu denken, der plur. טוֹבִים durch Attraction von שְׁמָנֶיךָ zu erklären. LXX bietet für טוֹבִים ὑπὲρ πάντα τὰ ἀρώματα wie 4 10. Grätz will der Abwechselung wegen בְּשָׁמֶיךָ für שמניך. b *Salbe, die ausgegossen, umgegossen wird* (Jer 48 11) *ist dein Name* soll bedeuten *dein Name duftet,* [wenn man ihn ausspricht], *als wenn man Salbe ausgiesst.* Das würde heissen müssen מוּרָק, allenfalls יוּרָק, besser noch etwa כְּהָרִיק שֶׁמֶן; jedenfalls ist die Femininform תּוּרַק ausgeschlossen. und auch ein Toph'al dafür zu postulieren lohnt nicht. Zu suchen ist in תורק ein Attribut oder ein Genetiv, die Art der Salbe oder ihre Herkunft bezeichnend. Man hat für letztere ein trachonitisches, türkisches(!), thrakisches Rosenöl (Bickell תרקי, sprich *téraqí*) angenommen; das letztere bei später Abfassung vielleicht möglich. Zu beachten ist auch Grätz' Vorschlag תַּמְרוּק, vgl. Est 2 3 9 12. Das Wortspiel zwischen שֵׁם und שֶׁמֶן, das sonst nahe genug läge (Koh 7 1), ist neben der wirklichen Salbe in a sehr verdächtig. Höchst wahrscheinlich ist für שמך ein שְׁמָנֶךָ oder besser noch בְּשָׁמֶךָ (4 10 14 16) herzustellen; defektive Schreibung mag die Entstellung begünstigt haben. c Wegen seines Liebreizes, nicht um seines guten Namens willen (vgl. v. 4) ist der Bräutigam die stille Liebe aller Mädchen gewesen, und die Braut, die ihn zu eigen gewonnen, ist stolz darauf und freut sich ein wenig der Eifersucht, die ihr Glück erregen wird. Ein wahres Zerrbild dagegen entsteht, wenn man mit Grätz in v. 4 die direkte Rede dieser Mädchen sieht und danach הֲבִיאָנוּ, מָשְׁכֵנוּ (*führt' uns*) liest, was dann von Kohler-Martineau auf v. 2 (s. dazu) ausgedehnt wird (aber mit הֲבִיאַנִי). Man vergleiche zu dem Liedchen lieber Chamisso's *Frauenliebe und -Leben.* **4 Zweite Strophe.** Nicht schnell genug kann die Braut mit ihm allein sein. Natürlich gehört אַחֲרֶיךָ zu מָשְׁכֵנִי, nicht zu נָרוּצָה (Böttcher, Delitzsch). Bickell gewinnt durch רוּצָה seine 7 Silben; aber wenn er den Plural zwischen zwei Singularen unwahrscheinlich, ja unerträglich findet, so vergisst er, dass die Braut, von dem laufenden Bräutigam gezogen, selber auch laufen muss, und dass נָגִילָה dem הביאני ebenso folgt. Dagegen ist das letztere sicher הֲבִיאַנִי zu punktieren (vgl. zu v. 2) und חֲדָרֶיךָ zu lesen; denn der ganze Auftritt spielt draussen vor dem Brautgemach und spricht Wünsche, nicht Erfahrungen aus. הַמֶּלֶךְ ist also Vokativ *o König!* was leicht missverstanden wurde (zumal הביאני 2 4 Perf. ist); so angeredet wird er als Held der Königswoche. Von dem gemeinsamen Genuss seiner Vorzüge (בָּהּ) könnte allenfalls die Rede sein; aber בָּם auf חֲדָרֶיךָ bezüglich = *drinnen* ist viel wahrscheinlicher. Die vierte Zeile schlägt auf 2b zurück; aber הַזְכִּיר *rühmen, preisen* passt hier sehr schlecht. Es ist kaum möglich, an נִשְׂכְּרָה *wir wollen uns berauschen* vorbeizukommen, vgl. 5 1 Prv 7 18, auch Nah 3 4. wo

sicherlich הַמְשַׁכֶּרֶת für הַמֻּכֶּרֶת zu lesen ist, und Apk 17 2. Schon Grätz liest נַשְׁכִּירָה. *Mit Recht haben sie* [die Mädchen 3c] *dich geliebt.* Der Bräutigam ist wirklich so liebenswert, wie man ihn immer dafür angesehen hat. מֵישָׁרִים acc. adv. wie Ps 58 2 75 3, sicher *mit Recht*, nicht *aufrichtig*. Das Wort bedeutet wie צֶדֶק und מִשְׁפָּט ebensogut ein Rechthaben wie ein Rechtthun.

5 6 2. Lied. Bescheidenes Selbstlob der Braut. Das Liedchen spielt in dem Augenblick, wo die Braut im Hochzeitsschmuck den versammelten Festgästen sich darstellt und neugierig gemustert wird. Eine strophische Abteilung gelingt nicht. Drei Zeilenpaare, ziemlich locker gebaut, werden durch eine siebente Zeile, die die Spitze enthält, kräftig abgeschlossen. Bickell gewinnt durch einige Ausscheidungen 3 Strophen von je 3 fünfsilbigen jambischen Versen, aber nicht ohne schwere Vergewaltigung der Zunge.

5 Sie ist schwarz, wie die aus schwarzen Ziegenhaaren gewebten Zelte der Wüstensöhne (vgl. Wetzstein bei Delitzsch), schön wie Vorhänge Salomo's in seiner Königsburg. Aus יְרִיעוֹת besteht auch das Zelt der Nomaden (Hab 3 7 Jer 49 29, vgl. Jer 4 20 10 20 Jes 54 2). Die Anrede *ihr Töchter Jerusalems* will Bickell streichen; aber wenn er sie an den übrigen Stellen (2 7 3 5 5 8 16 8 4) stehn lässt (בְּנוֹת צִיּוֹן 3 11 streicht er ebenfalls), so sind sie hier am allerwenigsten zu entbehren. Denn dies ist die einzige Stelle, wo die ländliche Schöne den Stadtmädchen gegenübergestellt wird, die in ihren vier Wänden und durch sorgsame Verschleierung ihre weisse Haut haben schützen können. Wie keine andere kann unsere Stelle zu einer dramatischen Auffassung des Buches reizen, denn hier wäre wirklich der Keim zu einer Verwickelung gegeben.

Dass übrigens ein solches Liedchen bei mancher Hochzeit am Platze sein mochte, liegt auf der Hand. Sind die Lieder auch bei Hochzeiten an anderen Orten gesungen worden, so wird man *Jerusalem* durch deren Namen ersetzt haben. In Jerusalem sind sie eben aufgezeichnet (vgl. Preuss. Jahrbb. a. a. O. 108). Im Leben sind diese *Töchter Jerusalems* nichts anderes als die weiblichen Hochzeitsgäste, an die sich die Sängerin ausdrücklich wendet, wenn sie die Braut zu Dritten reden lässt. So 2 7 3 5 5 8 16 8 4. In ihrer Eigenschaft als Hochzeitsgäste treten sie ausserdem noch deutlich 8 10 f. hervor.

Wie der Eigenname *Kedar* (Gen 25 13, vgl. Jes 21 16 f. u. s. w.) sämtliche Zeltbewohner, so stellt *Salomo* königliche Pracht und Herrlichkeit vorbildlich dar. Zu Bickell's Lesung שַׁלְמָה ist kein Anlass, auch ergiebt sie schwerlich einen brauchbaren Sinn. **6** ראה mit acc. und folgendem ·שׁ statt כִּי ist hier *prüfend ansehen, mustern* wie Jer 12 3 u. s. w. (vgl. Stade im Wb. unter d)). Bickell's תִּרְאֻנִי schafft die fünfte Silbe, aber zugleich einen Sinn, der auch mit dem abschwächenden *scheuet euch nicht vor mir* nicht erträglich wird. Zu שְׁחַרְחֹרֶת *schwärzlich*, abschwächend gegenüber שְׁחוֹרָה, vgl. אַדַמְדַּם, יְרַקְרַק. Zu שזף (Hi 20 9 28 7 *erblicken*), vgl. שדף *versengen* vom Brand des Getreides. Grätz liest שָׁזְפָתְנִי *es hat mich gepicht = gebräunt* nach neuhebr. זֶפֶת *pice obduxit.* Auffallend ist freilich שָׁמְשׁ als Femininum. נִחֲרוּ ist als Niph. von נחר punktiert und wird von Wetzstein (bei Delitzsch 163 f.) nach arab. نَحَرَ als *sie hatten sich mit mir gezankt* (LXX Theod. Symm. [δι]ἐμαχέσαντο) erklärt. Ein נֶחֱרוּ (Niph. von חרה) *sie zürnten* bezeugen Jes 41 11 45 24; auch נָחֲרוּ von חרר wäre möglich.

Die Brüder müssen hier wie in 8 8 ff. als Folie für den Bräutigam herhalten; die Braut hat über ihre Unliebenswürdigkeit zu klagen, gewiss eine äusserst häufige Erscheinung, die die Eitelkeit der sieggewohnten Jungfrau nicht wenig verletzt. Auch die Braut hätte lieber ihre zarte Haut geschont; aber der schlimme Dienst litt es nicht. Im

Wortspiel ist *mein eigener Weinberg*, d. h. die Reize der Braut, den *Weinbergen* draussen gegenübergestellt, vgl. 8 11 f., auch 2 15. אֶת־הַכְּרָמִים ist daher nicht zu streichen (Bickell), zumal gerade die Weinberge der prallen Sonne am meisten ausgesetzt sind.

7 8 3. Lied. Das Stelldichein beim Weiden der Herde. Natürlich darf dieses Ehebündnis kein Geschäft, noch bloss vom Bräutigam gesucht sein; die Braut hat ihn längst lieb gehabt und Gelegenheit gesucht, unbelauscht und unbeklatscht mit ihm zusammenzutreffen. Vier Zeilenpaare, die sich von selbst in 2 Verspaare auseinander legen. Bickell liest die Zeilen sechssilbig und trochäisch, doch scheinen manche dafür zu lang.

7 שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי zärtliche Bezeichnung des Bräutigams auch 3 1 2 3 4. Der Platz, wo er weidet, wechselt in einem bestimmten Bezirke, vgl. zu der Nachfrage Gen 37 16. Keinesfalls darf אֵיכָה תִרְעֶה gestrichen werden (Bickell). höchstens das zweite אֵיכָה wäre entbehrlich. Das Wort heisst hier *wo?*, statt אַיפֹה, was Grätz liest. Doch vgl. II Reg 6 13 Ket. Die Mittagszeit, wo die Schafe lagern dürfen, ist die müssigste des Tages, der dazu gewählte Ort der sicherste zum Stelldichein. **b** Sie will sicher gehn und sich nicht durch vergebliches Suchen dem Gespött und bösem Verdacht aussetzen.

Denn warum soll ich als eine . . . . erscheinen bei den Herden deiner Genossen? כעטיה sollte hebräisch als part. act. כְּעֹטִיָה, als part. pass. כְּעֻטָיָה punktiert sein (Ges.-Kautzsch[26] § 75 v). Für עטה *sich einhüllen* fehlt der acc. des Gewandes (I Sam 28 14 Jes 59 17 Jer 43 12 Ps 71 13 104 2 109 19 29) oder ein עָלֶיהָ (Lev 13 45 Hes 24 17 22 Mch 3 7); so ist auch die Deutung nach Gen 38 14 von der sich verhüllenden Kedesche nicht leicht. Viele Ältere, neuerdings u. a. Hitzig, Oettli, setzen עָטָה = טעה, syrisch = תעה *umherirren*, wie schon die Vss. verstanden haben. Dann würde einfach כטעיה zu lesen sein (so Nöldeke und schon Grätz). Bickell fasst כְּעֻטָיָה nach غشا *wie ohnmächtig, halbtot*, Wetzstein (Delitzsch 164) nach غضا *wie eine liebesschmachtende*. gewiss dem Sinne nach am passendsten. Sie fürchtet, man könnte denken, sie laufe jedem beliebigen Mannsbild nach.

8 Die Antwort des Gefragten, auch in vier Zeilen. Der Anrede *den meine Seele liebt* entspricht die Entgegnung mit *du schönste* (Ges-Kautzsch[26] § 133 h) *unter den Weibern*. Man darf sie daher nicht streichen. wie Bickell thut; dass sie 5 9 6 1 von den Frauen gebraucht wird, beweist nicht, dass sie hier nur dem Missverständnis entstammt, als wenn diese redeten. Begreiflicher Weise ist des Bräutigams Anrede hier noch gemessener, da die Annäherung von dem Mädchen ausgeht; später findet er immer neue Schmeichelnamen für sie, zuerst יָפָתִי 2 10 13. Streichen liesse sich das erste לָךְ als nach dem zweiten hinzugefügt. Für הַצֹּאן würde man צֹאנִי erwarten. Man erwartet den verständigen und freundlichen Rat ihre Zicklein in seiner Nähe zu weiden; statt dessen wird die Fragende an dieselbe Mehrzahl verwiesen, die sie nach 7[b] scheut. Auch die *Wohnungen der Hirten* flössen wenig Vertrauen ein. Sollte hier nicht ein ursprünglicher Wortlaut absichtlich oder durch Zufall entstellt sein?

9–17 4. Lied. Gegenseitige Bewunderung und Liebesbezeugung. Das Lied versetzt uns in die Zeit der endlichen seligen Vereinigung der beiden Gatten und zeigt sie uns in zärtlichem Zwiegespräch. Richtig lässt Bickell wohl den ganzen Umfang zusammen, obgleich man auch v. 9–11 als Schmuckliedchen für sich nehmen könnte. Jedenfalls haben v. 9–17 den gleichen Bau, den des alten Klageliedverses, bestehend aus einer längeren ersten und einer kürzeren zweiten Zeile, der Regel nach von 3 und 2 Hebungen. nach Bickell 7 + 5 Silben jambisch. Vgl. für diesen Vers ZATW 1882, 1 ff. Er kehrt im Hohenliede öfter wieder, ebenso wie auch sonst im späten Volksliede. dem er von selbst anheimfiel, nachdem er bei der Leichenklage vergessen war (vgl. Preuss. Jahrbb. 1893.

460 ff., besonders S. 477). Dagegen gestattet schon das Versmass nicht, einen Teil von Cap. 2, etwa v. 1–7, hinzuzunehmen. Je drei Verse schliessen sich (wie in Thr 1 2) zusammen (Bickell), sodass drei strophenähnliche Absätze 9–11 12–14 15–17, entstehen.

9–11 Der Bräutigam lobt die Schönheit und den Schmuck der Braut. **9** Wie in v. 1–4 sind die Liebenden vereinigt, die Anrede ist nun *meine Freundin* (wie 2 10 13 4 1 7 5 2) und *mein Geliebter,* im Folgenden die regelmässige, sehr häufige Benennung.

Der lobende Vergleich eines schönen Mädchens mit einem edlen und schönen Rosse, natürlich einem weiblichen, war sogar dem klassischen Altertum ganz gewohnt (Theokrit XVIII, 30 f., Anakreon Lied 60, Horaz Od. III, 11 9 f.), geschweige denn dem Orient (vgl. ZDPV 1895, 93 f.). Für das thessalische oder thrakische Ross der klassischen Dichter tritt hier das ägyptische in seiner vornehmsten Gestalt, an *den Wagen des Pharao* ein. Dass diese nicht zugleich die des Redenden sein können, ist klar; Salomo, wenn er es wäre, würde sie nicht so nennen, auch wenn er sie vom Pharao geschenkt erhalten hätte.

Deshalb ist eine Suffixform nicht zu halten, weder סוּסָתִי, noch der Plural סוּסַתַי, der sonst vorzuziehen wäre. Die überlieferten Konsonanten lassen sich als סוּסָתַי (Olshausen § 124d, Ges.-Kautzsch[26] § 130a) halten; doch ist wahrscheinlich ein לְסוּסוֹת nach der späteren Vorstellung, dass Salomo rede, verändert worden. Die Heranziehung der Prunkwagen des ägyptischen Hofes ist zu jeder Zeit möglich, auch zu der der Ptolemäer. **10** Der Vergleich galt gewiss nicht zunächst dem Schmucke; ob er nun dem königlichen Wagenzuge gegenüber auch darin durchgeführt oder mit v. 10 ganz verlassen wird, mag dahingestellt bleiben. Die תּוֹרִים mögen vom Kopfputz herabhangen oder in die Haarflechten geschlungen sein, sodass sie die Wangen einrahmen. Gut wäre מַה־נָּאוּ nach τί der LXX, während deren doppeltes ὡς = כַּתּוֹרִים, כַּח zwar graphisch sehr naheliegend, aber unbedingt falsch ist. **11** Da der Braut der Schmuck so gut steht, soll sie noch viel schöneren bekommen. Das נַעֲשֶׂה, natürlich *machen lassen,* braucht keine dritte Person hereinzuziehen. נְקֻדּוֹת Pünktchen in den Gliedern, oder daran gehängte Tröpfchen? In jedem Falle ist das עִם sehr unhebräisch. Grätz liest עֲנָקוֹת für נְקֻדּוֹת, sodass b ein neues Schmuckstück einführt. כֶּסֶף statt הַכֶּסֶף ist nach a sowohl wie für den Versbau vorzuziehen. **12–14** Die Braut giebt die Schmeicheleien zurück. **12** Demütig nennt sie den Bräutigam zuerst *König* (v. 4) und stellt allen ihren Liebreiz nur als wohlverdiente Huldigung hin. Sie muss wohl ihre Narde duften lassen, so lange sie durch seine Gegenwart begnadigt wird. Danach ist מְסִבּ jedenfalls zu verstehen. Bedeutet es *Gehege, Revier,* oder bedeutet es *Tafel,* so ist beides Bild für die Braut selbst und ihren Besitz; bedeutet es *Ruhepolster,* so teilt sie es mit ihm. Eine spröde abweisende Äusserung, dass sie viel schöner gewesen, so lang er geblieben, wo er hingehöre, ist ganz undenkbar. Daher punktiert man besser נִתַּן. Zu נֵרְדִּ (4 13 f.) vgl. Ges.-Buhl. Der Wohlgeruch steht hier nur als Vertreter aller ihrer Reize. **13** *Mein Geliebter* ist derselbe, wie in v. 12 *der König;* der verschiedene Ausdruck hat gewiss früh zur Unterscheidung der Personen verleitet. Wo die Frauen des Wohlgeruchs wegen ein Beutelchen mit Myrrhe (vgl. die Wörterbücher) tragen, da soll ihr Geliebter ruhen oder ruht er schon. Er selbst duftet für sie wie Myrrhe und (**14**) wie die traubenförmige *Cyperblume* (vgl. 4 13 und die Wbb., besonders O. Delitsch in HbA)

in den Weinbergen der Oase Engedi am Westrande des toten Meeres. In LXX B (nicht in אAC) ist 13^a 14^b ausgefallen.

15—17 Beide vereinigen sich in gegenseitigem Lob und dem Preise ihres Glückes. **15** Der Vers ist zu lang; denn a kann kaum über רַעְיָתִי hinausgehn. und dann bleibt eine längere statt einer kürzeren Zeile übrig. Bickell streicht das zweite הִנָּךְ יָפָה; doch wird gerade dies zu behalten und עֵינַיִךְ יוֹנִים zu streichen sein. Denn es ist nur eine Einzelheit aus einer Beschreibung und wird aus 4 1 hier eingefügt sein, weil der ganze Rest von 1 15 dort vorhergeht. Es heisst wohl „siehe die Fortsetzung in 4 1 ff.!“ Übrigens kann die Wiederholung gewisser Zeilen und selbst Verse in diesen Liedern an sich nicht auffallen und braucht keineswegs überall auf Eintragung zu beruhen, so sorgsam diese Möglichkeit auch stets in Betracht zu ziehen ist. **16** Die Braut antwortet mit ähnlichen Lobsprüchen, um dann das Lob des gemeinsamen Lagers anzuschliessen. Mit נָעִים schliesst a, ein wenig lang; vielleicht ist הנך aus v. 15 hinzugesetzt. Bickell greift tiefer ein. Er lässt den Bräutigam weiter sagen: יָפִים דֹּדַיִךְ אַף נָעְמִם *schön ist deine Minne, ja wonnig* und gewinnt so zugleich einen genaueren Parallelismus mit b (wo er der Silben wegen אַף streicht). Aber so erwünscht letzteres wäre, so ist doch יָפִים statt טוֹבִים (1 2) bei דּוֹדִים schwerlich möglich. und 7 7 liefert zwar nicht, wie Bickell meint, den Beweis, dass nicht auch die Braut die überlieferten Worte sprechen könnte, wohl aber den, dass Schönheit und Anmut von der Person, nicht von den Liebkosungen ausgesagt sind. Man wird sich den Fortschritt von dem Geliebten zu dem Lager in b gefallen lassen müssen. *Unser* [gemeinsames] *Lager ist grün* verstände sich leicht vom Lagern im grünen Grase. Man denke an Walther von der Vogelweide's *Unter der linden an der heide, dâ unser zweier bette was.* Das passt dann freilich besser zu dem Gedenken an den fernen ländlichen Geliebten im Gegensatz zu König Salomo, als zur Hochzeit. Gewagt ist es auch mit Wetzstein und I. Löw (s. bei diesem Aram. Pflanzenn. S. 64) nach mischn. עָרִים, arab. عريش an Lauben aus Baumzweigen zu denken, die auf den Dächern errichtet werden. Denn im AT heisst עֶרֶשׂ überall ein Stück Hausrat, *Bett. Ruhebett*, und vielleicht als letztes Bette der *Sarg* Dtn 3 11. Da v. 17 mit dem hölzernen Bette wirklich Ernst macht, kann auch hier nur dies gemeint sein. Dem gegenüber bleibt רעננה schwierig; denn auch das Grünen und Sprossen des *lectus genialis* ist hier noch nicht am Platze. Vielleicht darf man an Verderbnis denken; leicht böte sich עֲגָבָה oder תַּעֲנָגָה, vgl. 7 7. **17** Der Plural בָּתֵּינוּ hat neben עַרְשֵׂנוּ nichts zu schaffen; lies בֵּיתֵנוּ *unser Haus*. Da es nur aus *Cedernbalken* und *Cypressen* .... besteht, wird nichts anders als das Bett gemeint sein, wenn auch der Ausdruck begreiflicher Weise etwas überschwänglich ist. Nur so steht der Vers mit dem Vorigen in Zusammenhang: wie glücklich sind wir doch, in einem so kostbaren Hause zu wohnen! Sie begehren kein andres. Das Kĕtīb lautet רָחִיטֵנוּ oder רַחִיטֵנוּ, das Ḳĕrē רָהִיטֵנוּ. Nur das letztere bietet einen sonst belegbaren Stamm; aber weder in Anlehnung an 7 6 noch an Gen 30 38 u. s. w. liefert dieser einen brauchbaren Sinn.

Eine mögliche Deutung verdanke ich Th. Nöldeke. Nicht an syr. ܪܗܛ sei anzuknüpfen, wie Field und Wellh. gethan, weil dies *Zweige* bedeute, sondern an das nur

einmal (Thomas v. Marga ed. Budge I 271) vorkommende ܪܗܛܝܡ (also genau = רהטים), das etwa *Bretter* bedeuten müsse, ihm aber der Ableitung nach dunkel sei. Vielleicht ist, da dort *Dachlatten, Dachsparren* gemeint zu sein scheinen, die Grundbedeutung einfach *Läufer*, d. h. Verbindungsglieder zwischen den Balken. Zu der Deutung auf das Bett passt das vortrefflich, vgl. die Abbildung eines heutigen ägyptischen Bettrahmens, der ganz dem Gerippe eines flachen Daches ähnlich sieht, bei HbA unter „Bette“, dazu ferner noch Benzinger Arch. S. 123. Daneben ist zu erwägen der Vorschlag Wetzstein's (Delitzsch 165) וְחֵיטַנוּ zu lesen, von חַיִט = חַיִן *Wand* (Hes 13 10), vgl. נטר = נצר 1 6 8 11 f. Das Suffix aber muss sich jedenfalls, ob nun רחיט, רהיט oder חיט, auf בֵּיתֵנוּ beziehen. Lies also רהיטיו oder וְחֵיטָיו: *Die Pfosten unsres Hauses sind* [von] *Cedern, seine Sparren* (oder *Wände*) [von] *Cypressen.* בְּרוֹתִים aram. = בְּרוֹשִׁים.

Cap. 2. Am sichersten lassen sich herauslösen v. 8–14, *der Lenz als Liebesbote*, und v. 15, *das Liedchen von den Füchsen*, das ganz für sich dasteht. Die beiden letzten Verse (16 17) schliessen sich inhaltlich eng an die Verse vor v. 8 an und könnten durch Zwischeneinschieben fremder Stücke davon getrennt sein. Mit 3 1 beginnt ein ganz neues Bild. 2 1–7 dürften sich in zwei Liedchen, v. 1–3 und v. 4–7, zerlegen. Bickell's Abteilung in v. 1–5 und v. 7 (6 ist ihm Einschub) ist schwerlich richtig. Die Zusammenfügung scheint mehrfach durch Stichworte oder rhetorische Ähnlichkeit veranlasst zu sein.

2 1–3 5. Lied. Erneutes Wechsellob der beiden Gatten. Das Lob ergeht sich in zwei Vergleichen. In v. 1 verkündet die Braut ihr eigenes Lob, in v. 2 stimmt der Bräutigam darin ein, und in v. 3 antwortet die Braut mit seinem Lobe. Bickell hält v. 2 für einen Zusatz, aus 3^a und 1 geschöpft, und meint, die Braut müsse durchgängig allein reden. Aber die dritte Person *meine Freundin, mein Geliebter*, schliesst das Zwiegespräch nicht aus; eher könnte das Selbstlob in v. 1 von anderer Stelle her hier angefügt sein, weil die gleiche Blume genannt wird. Das Stück hat gleichschwebende Verse, überwiegend von 3 Hebungen, nach Bickell jambische Vierzeiler von je 7 Silben.

1 חֲבַצֶּלֶת (Jes 35 1) ist *Herbstzeitlose, Crocus* (I. Löw, Aram. Pflanzennamen S. 174), nichts anderes. Für *Saron* liegt hier die Ebene am Meer südlich des Karmel mit ihrem üppigen Blumenschmuck im Frühling weit näher, als die Gegend zwischen dem Tabor und dem See Genezareth, die nach Eusebius ebenso hiess (vgl. Buhl 104 108 218). Freilich kann die Sulamith-Hypothese diese besser verwerten. Für שׁוֹשַׁנָּה, sehr häufig in Cnt, auch sonst im AT, weist I. Löw Aram. Pflanzenn. 379 f. andere Bedeutung als *Lilie* ab. Natürlich ist die Art freizugeben; nach 5 13 wäre rote Farbe anzunehmen. Vgl. Ges.-Buhl, auch für die Literatur. **2** Beide Blumen mögen ein bescheidenes Selbstlob bezeichnen; aber der Bräutigam steigert es durch den Gegensatz zu den Dornen. **3** Der Geliebte giebt nicht nur Schatten wie die anderen Bäume, sondern auch süsse Frucht, d. i. zugleich den Schutz und die Freuden der Ehe; drum wird er dem תַּפּוּחַ verglichen. Das ist der *Apfelbaum*. Die Quitte, die I. Löw a. a. O. S. 155 für das AT allenfalls noch zugeben will, liefert keine roh essbare Frucht. Im Arab. bedeutet das Wort ohne Zusatz nur den Apfel. Weitere Literatur bei Stade Wb. ba nicht mit Baethgen *In seinem Schatten sass ich so gern* (ו copul.), sondern *In seinem Schatten hat mich verlangt zu sitzen* (ו consec.), vgl. Est 8 6 und Ewald Gramm. § 285 c, Driver Tenses³ § 163, Obs. Seinen Schutz hat sie schon früher begehrt: jetzt geniesst sie auch seine Frucht. Das Pi'el von חמד ist nur hier punktiert.

4–7 6. Lied. Die Braut preist die Seligkeit der Liebe. Dazu ist vielleicht v. 16 17 heranzuziehen. Mit v. 4 einen neuen Anfang zu machen, rät der völlige Wechsel des Bildes. V. 4 ff. an das Vorhergehende anzuschliessen, mag das Stichwort בַּתַּפּוּחִים v. 5

neben dem תַּפּוּחַ in v. 3 veranlasst haben, während der grundverschiedene Gebrauch vielmehr zur Loslösung geradezu zwingt. Natürlich ist das junge Paar allein vorgestellt; der Anruf in v. 5 und 7 steht dem durchaus nicht im Wege. Der Bau der Verse scheint sehr frei zu sein. Bickell findet bis v. 5 das Versmass von v. 1–3, in v. 7 (6 scheidet er aus) 2 trochäische Dreizeiler, von 4 4 8 Silben. Leicht lassen sich diese als Zweizeiler lesen.

4 Zu **a** vgl. 1 4^b. Merkwürdig ist, dass der Imperativ, der dort zu lesen ist, hier von LXX εἰςαγάγετέ με gefunden wird. Dazu hat v. 5 verleitet; aber der Irrtum ist leicht nachzuweisen. Erst durch das thatsächliche Verweilen im Weinhause der Liebe ist sie in den Zustand versetzt worden, der sie veranlasst, in v. 5 nach Stärkungsmitteln zu rufen. Es hilft also auch nichts, wenn man mit Grätz ausser הֲבִיאַנִי auch וְנַגְדְּלוּ oder mit Bruston (X. Orientalistencongress III, S. 37) וְדִגְלוּ liest. *Das Weinhaus* ist bildlich zu verstehn; des Gatten Minne macht sie trunken, vgl. b und 1 2 4^b in verbesserter Lesung. **b** sagt das irgendwie aus. *Seine* (des Bräutigams) *Fahne* oder *Feldzeichen* wäre möglich, aber ziemlich weit hergeholt. Da hier einmal ein Weinhaus, ein Wirtshaus erwähnt wird, so kann recht wohl, wie man schon öfter gedeutet, *sein* (des Hauses) *Zeichen* gemeint sein, das auf ihm aufgesteckt ist und über der Gäste Häuptern sich erhebt. Bei der späten Zeit und hohen sozialen Entwicklung, der unsre Lieder entstammen, können dergleichen Züge nicht befremden. Also: der Wein, der hier ausgeschenkt wird, ist Liebe. **5** Vom Liebesgenuss fast ohnmächtig, gleichsam krank (vgl. 5 8), ein andrer Vergleich neben der Trunkenheit nach v. 4, begehrt sie, wie man bei Kranken pflegt, mit Rosinenkuchen (II Sam 6 19, vgl. auch I Sam 25 18) und Äpfeln erfrischt und gestärkt zu werden. Vgl. zu den Verben Gen 27 37, auch סעד Gen 18 5. Der Ruf ergeht an gar keine bestimmten Personen, sondern ist ein Notruf, wie ihn unbewusst auch der ausstösst, der sich allein befindet. Bickell gewinnt den Vierzeiler, indem er vor **b** einschiebt: הַגִּידוּ אִמְרוּ לְדוֹדִי, dann שֶׁ֫ für בִּי. Es bedarf einer Botschaft an den Geliebten nicht, weil er bei ihr ist. **6** ist darum auch völlig an seiner Stelle und nicht mit Bickell zu streichen. Er meint, er möge aus 8 3 wiederholt sein, weil 8 4 = 2 7 sei. Vielmehr folgen sich die Verse hier wie dort unmittelbar, weil sie aufs engste zusammengehören. Denn wenn es heisst *Seine Linke liegt unter meinem Haupte*, so verweist uns das unausweichlich in das Brautgemach. In ihm sollen (v. 7) die Töchter Jerusalems das junge Paar mit den Liedern und Tänzen der Hochzeitswoche nicht früher aufstören, als bis es ihm selbst gefällt.

Mit vollem Rechte findet Wetzstein (Dreschtafel S. 290) das genaue Seitenstück unsres Verses in einem Hochzeitsliede, das er bei einer Hochzeit zu Kenâkir, südlich von Damaskus hörte. Die jungen Burschen sangen es; doch redet darin der Bräutigam. Da heisst es bei der Schilderung der Brautnacht, dass *die Hände sich zugleich als Teppich oder Pfühl unterbreiten und als Decke zum Einwickeln dienen.* Es ist unmöglich, v. 6 von einer Begegnung des Brautpaares vor der Hochzeit oder einem traulichen Beisammensitzen zu verstehn. Ebenso ungangbar ist der so äusserst beliebte Ausweg, v. 6 als Wunsch aufzufassen. Das ist schon angesichts des Nominalsatzes in a unerlaubt [1]); aber ausserdem

[1]) Bruston (vgl. die Stelle zu v. 4) liest für תַּחַת לְ ein תְּחַתֵּל *enveloppera*, eigentlich *sie wickelt in Windeln.* Er begründet das auch damit, dass תַּחַת sonst nicht mit לְ vorkommt. Das ist richtig; doch wird die Ungenauigkeit nur von dem häufigen מִתַּחַת לְ herstammen.

verschlimmert man damit den Sinn, statt ihn zu bessern. Denn aus übel angebrachter Zaghaftigkeit lässt man erst recht die noch Unvermählte Wünsche äussern, die ihr gar nicht geziemen. Anders steht es mit den Erfahrungen des jungen Weibes.

7 Der Vers kehrt genau in 3 5, etwas verändert und verkürzt 8 4 wieder; überall, wie Delitzsch richtig bemerkt, in entsprechender Umgebung. *Ich lasse euch schwören = ich beschwöre euch* (אֶתְכֶם für אֶתְכֶן Ges.-Kautzsch[26] § 135 o), natürlich in demselben abgeschwächten Sinne, wie auch wir es gebrauchen. Auch die Töchter Jerusalems kann die Braut anrufen, ohne dass sie zur Stelle sind; in nüchterner Prosa würde es heissen: *möchten doch die T. J.* u. s. w. *Bei den Gazellen und Hinden* etwa wegen deren Schönheit, Zierlichkeit, wodurch sie jenen gleichen, oder besser, weil auch sie wie die Liebe scheu sind und durch Annäherung und Lärm sich verscheuchen lassen. Zu אִם beim Abschwören vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 149. *Wecket nicht und stört nicht auf!*, das Polel stärker. Die Mahnung, bei sich selbst die Liebe nicht zu früh zu wecken, d. h. hervorzurufen, wäre altklug und das Gegenteil von dem, was von einer Liebesseligen zu erwarten ist; die Bitte, in ihr, der Redenden, die Liebe nicht zu erregen, käme sehr verspätet. *Die Liebe* ist vielmehr *abstractum pro concreto*; übersetzt man *störet die Liebe nicht*, so ist es sofort ganz verständlich. *Die Geliebte* = הָאַהֲבָה (so schon Vulg. *dilectam*, aber auch viele Neuere), sodass der Bräutigam redete, ist also ebenso unnötig wie unrichtig. *Bis ihr's gefällt* passt füglich nur zu jener Auffassung; bei der ersten möchte man erwarten *bis zu erwachsenem Alter* oder *bis sie auch Befriedigung findet* oder was man will, aber nicht *bis ihr's gefällt.*

8—14 7. Lied. Liebeswerben im Frühling. Das Lied verweist uns vor die Ehe zurück. Die Braut erzählt. Im Frühling kommt der Geliebte herbei und lockt sie aus dem Hause, in dem sie verschlossen gewesen ist. Es ist nicht einmal die Hochzeit, zu der er ruft; nur an ihrem Anblick und ihrer Stimme möchte er sich weiden (v. 14). Das Seitenstück im Munde der Braut bietet 7 11–14. Der Lenz ist eben auch im Osten nach der langen Regenzeit die Zeit der Liebe, wie denn die Mehrzahl der grösseren Dorfhochzeiten in Syrien in den Monat März fällt (vgl. Wetzstein, Dreschtafel S. 288). Auffallend entspricht unsrem Liede nach Inhalt und Stimmung Uhland's schönes *O Winter, schlimmer Winter!*, ohne jede unmittelbare Anlehnung. Im Versmass treten Dreizeiler aus Gliedern von gewöhnlicher Länge häufig hervor (8 9[b] 10 12); ob sie einst durchgängig geherrscht haben, darf man fragen; Bickell führt trochäische Dreizeiler von 6 Silben durch, vgl. zu v. 11.

8 *Horch, mein Liebster, da* (zu הִנֵּה־זֶה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 136 d) *kommt er!* hat wohl stets den Anfang des Liedes gebildet. Von weitem schon sieht sie ihn, wie er, von Liebessehnsucht getrieben, in Sprüngen herbeieilt. Die *Berge und Hügel* dürfen nicht zur Ermittelung des wirklichen Gesichtsfeldes der Braut verwertet werden, sondern sind naheliegender dichterischer Ausdruck: *über Berg und Thal.* קפץ ist in diesem Sinne sonst targumisch. **9a** streicht Bickell mit Recht. Die beiden Zeilen sind aus v. 17 entlehnt (vgl. auch 8 14), wo sie eine ganz andre Bedeutung haben; LXX bringt auch noch die letzten Worte von v. 17 hinzu. Das Hüpfen und Springen verleitete zu der Ergänzung (vgl. Jes 35 6 Ps 18 13); doch mag sie älter sein, als die jetzige Stelle des Stückes, da dieses vielleicht wegen des Stichworts der *Gazellen und Hirsche* an v. 7 angelehnt ist. **b** *Schon steht er hinter unsrer Mauer* schliesst

unmittelbar an v. 8 an. Bickell streicht עוֹמֵד nach LXX Vat.; da das Wort in AC einerseits, א anderseits, an verschiedener Stelle wiedergegeben ist, wird es allerdings in LXX nachträglich ergänzt sein, ohne dass dies für den Urtext entscheidend wäre. *Hinter unsrer Mauer.* Das Wort ist aram. (Dan 5 5 Esr 5 8), in den Targumen Wiedergabe von קִיר, zweifellos die Hauswand. Wir würden, da sie drinnen ist, sagen *vor unserer Mauer.* Das *unsere* begreift keineswegs die „Hoffrauen" in sich, sondern ist der selbstverständliche Ausdruck im Munde der Hausbewohnerin, die nicht zugleich Eigentümerin ist. Es ist ihr elterliches Haus, 8 2 בֵּית אִמִּי; vgl. פְּתָחֵינוּ 7 14 und Gen 24 25 עִמָּנוּ im Verhältnis zu בֵּית אָבִיךְ v. 23. Die beiden Synonyma im letzten Gliede sind wiederum sonst aram., in den Targumen und im Talmud zu finden. Sehr auffallend ist das מִן *aus den Fenstern* u. s. w. (vgl. Ps 33 2 f. 80 15 102 20), das man nur notgedrungen hier mit *durch* wiedergibt. Anders steht es damit 5 4. Zudem muss in jedem Falle sie aus dem Fenster sehen, da sie ihn ja schon von fern erblickt hat, während die Fenster der Regel nach doch so angebracht werden, dass ein Draussenstehender nicht ohne weiteres in das Haus hinein sehen kann. Der verzichtet vielmehr fast immer auf das Auge und beschränkt sich auf den Anruf, bis der Gesuchte sich selbst am Fenster zeigt. Danach lässt es sich kaum umgehn, dass man hier statt des Geliebten die Braut aus dem Fenster lugen und spähen lässt. Es wird אַשְׁגִּיחַ und אָצִיץ *ich luge* u. s. w. zu lesen sein; erst später liess man den Geliebten allein handelnd eingreifen, vielleicht, weil das schicklicher schien. **10** Nur hier im Buche findet sich eine Einführung der direkten Rede. Martineau streicht die Worte עָנָה דוֹדִי וְאָמַר לִי. Sie soll erst aufstehn; es ist wohl früh am Morgen. Natürlich sieht der Geliebte sie auf ihrem Auslug nicht (vgl. v. 14). Zu dem לָךְ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 119 s; LXX ἐλθέ fasst es als לַךְ, falsch für לְכִי, das am Versschluss daneben steht. Die Schmeichelnamen häufen sich; LXX fügt noch *meine Taube* aus v. 14 5 2 6 9 hinzu, an Stelle des וּלְכִי־לָךְ, das durch das erwähnte Missverständnis vorweggenommen war. Falsch und ohne Not für sein Versmass streicht Bickell das ו, das vielmehr an קוּמִי anknüpft: *steh auf und komm!* **11** סְתָו *Winter* (das Kĕrē סְתָיו sichert nur diese Aussprache) ist wiederum sonst aram. (Targ., Rabb., auch Syrisch); Winter und *Regenzeit* decken sich. Bickell streicht mit dem לוֹ die 7. Silbe, vgl. zu v. 10. Um überall Dreizeiler zu gewinnen, zieht er 12^a zu 11, streicht 12^b und schlägt 12^c wieder zu v. 13. Das empfiehlt sich durchaus nicht, da v. 11 von der Flucht des Winters, 12 vom Kommen des Frühlings redet und dies in drei Gliedern wunderschön durchführt. Besteht man auf Dreizeilern, so ist die dritte Zeile von v. 11 verloren. **12** נִצָּנִים nur hier, vgl. Stade Gramm. § 293 c. *Die Blümlein lassen sich sehen, die Turteltaube lässt sich hören;* bei beiden steht בָּאָרֶץ, בְּאַרְצֵנוּ. Ist eines von beiden als Wiederholung zu streichen, so nicht das erste (Bickell), wodurch die Zeile zu kurz wird, sondern das zweite (so Bickell[1]); dagegen ist נִשְׁמַע gegen Bickell[2] festzuhalten. זָמִיר wird nach Jes 25 5 und זְמִרוֹת neuerdings meistens als *Gesang* gefasst. Doch kann es Vogelsang (z. B. Delitzsch nach älterem Vorgang) schwerlich bedeuten, auch bedarf es dessen nicht vor c; der Gesang der Menschen aber passt schlecht zwischen den

Zeichen der erwachenden Natur. Die Verss. verstehn das *Schneiteln* des Weinstocks (vgl. זָמַר, נִזְמַר, זְמֹרָה, מַזְמֵרָה), wofür auch die Nominalbildung (vgl. אָסִיף, בָּצִיר, חָרִישׁ, קָצִיר) spricht. Der einzige Grund dagegen, dass nach v. 13 der Weinstock bereits in der Blüte ist, kann schwerlich entscheiden, da das Frühlingsbild kein ganz einheitliches zu sein braucht. Bickell[2] entgeht der Schwierigkeit, indem er die ganze Zeile nebst dem folgenden ו streicht. Vgl. dagegen zu v. 11. **13** *Der Feigenbaum treibt seine Frühfrüchte*, d. h. die im Winter angesetzten Früchte (vgl. HbA unter *Feigenbaum*) fangen sichtlich an zu schwellen. Bickell streicht חָנְטָה seinen sechs Silben zuliebe und beruft sich für die Konstruktion auf Ex 9 31. Aber danach (vgl. auch סְמָדַר) wäre nur פַּגִּים, nicht פַּגָּיהּ zulässig, d. i. eine Silbe zu wenig. Mehr spricht für seinen Versuch, aus der zu langen Zeile aβ (Bickell[1] strich סְמָדַר) durch Ergänzung eines Wortes zwei Zeilen zu gewinnen; aber diese wären dann mit aα zu einem Dreizeiler zu vereinigen, nicht nach vorwärts und rückwärts zu verteilen. Ob dazu nach 7 14 das neue Subjekt דּוּדָאִים vor נָתְנוּ einzusetzen wäre, muss dahingestellt bleiben; jedenfalls passt das Duften zur Weinblüte vortrefflich. b wiederholt die Aufforderung von 10b ganz passend, freilich fehlt hier die dritte Zeile. Natürlich ist nach 10b das Kĕrē לָךְ zu lesen. Auch hier lässt LXX auf יָפָתִי noch ein יוֹנָתִי folgen, vor v. 14 sicher falsch. **14** Der Vers schliesst an die letzte Bitte unmittelbar an und bildet mit der schmeichelnden Begründung in b einen guten Abschluss des Liedes. Warum Bickell ihn zu dem Fuchsliedchen schlägt, ist nicht abzusehen. Der Vergleich mit der Taube (5 2 6 9) knüpft leise an 12b an. Eine *Taube in Felsenklüften* (Jer 49 16 Ob 3) oder *im Versteck der Felsenwand* (Hes 38 20) ist sie, weil er die Lauscherin im Hause nicht sehen kann. Sie soll sich zeigen und ihm antworten. Vgl. zu diesem Verse das Seitenstück 8 14. Übrigens bildet die *Felsentaube* eine besondere Gattung der wilden Taube, die weitaus verbreitetste in Palästina, vgl. HbA *Taube*. מַרְאַיִךְ ist sing. (Ges.-Kautzsch[26] § 93 ss), daher das Kĕrē מַרְאַיִךְ unnötig.

15 8. Lied. Ein Schelmenliedchen, von den jungen Burschen den Mädchen in den Mund gelegt. Die Mädchen möchten vor der Ehe behütet sein, die ihre Reize verwüstet, an sich eine Befürchtung, die im Orient gewiss besonders begründet ist, ohne dass es darum mit der Äusserung der Ehescheu gar zu ernst braucht gemeint zu sein. Nur eine allegorische Auffassung, die nach 1 6 8 12 ohnehin am nächsten liegt, giebt dem Liedchen das Recht, in unsrer Sammlung zu stehn. Denn alle Naturschilderungen, die das Buch sonst bietet, sind unmittelbar auf seinen Gegenstand, die Liebe, abgezielt; bei der eigentlichen Auffassung unsres Verses aber würde es sich um eine Thätigkeit handeln, deren Zweck lediglich ein landwirtschaftlicher wäre, die Weinberge vor Schaden zu sichern. Selbstverständlich aber beruht die Möglichkeit dieser bildlichen Verwendung auf dem Schaden, den die Füchse wirklich in den Weinbergen anrichteten, und der Bemühung, dem durch Fallenstellen u. dgl. entgegenzutreten. Nur, wenn man den Sinn missversteht, kann man den Vers mit andren ringsum zusammenschliessen. Bickell macht aus v. 14–16 drei troch. Sechszeiler von sechs Silben; in Wirklichkeit haben wir es mit bloss 4 kurzen, gepaarten Zeilen zu thun, einem bairischen Schnadahupfl zum Verwechseln ähnlich, auch in der abgerissenen Fassung. Seine Stelle verdankt das Stück wohl dem Stichwort סְמָדַר.

15 *Unsre Weinberge* ist durchaus nach 1 6 8 12 zu verstehn, es sind die blühenden Reize der Jungfrau. Richtig fasst Delitzsch den Vers allegorisch;

aber unrichtig deutet er die Weinberge abstrakt auf die Liebe der Sulamith zu Salomo, wogegen schon die Mehrzahl entscheidet. Übrigens ist auch an der ersten Stelle כְּרָמֵינוּ für כְּרָמִים zu lesen, eine leicht erklärliche Verderbnis. Das gilt für die eigentliche Auffassung so gut wie für die übertragene. *Die Füchse,* nicht ohne Artikel *Füchse* (Baethgen) ist zu übersetzen, weil man nicht eine Anzahl Füchse zu irgend einem Zwecke haben, sondern die betreffenden Übelthäter beseitigt wissen will. Der Artikel fehlt, wie meistens in der Dichtung. Der Fuchs ist auch Neh 3 35 die Verkörperung des Wühlens und der Zerstörungsarbeit. Mit Theokrit V, 112 f., wo die Füchse die Trauben naschen, hat das natürlich nichts zu thun (gegen Grätz). וּכְרָמֵינוּ סְמָדַר ist Zustandssatz: *da sie gerade in der schönsten Blüte sind,* also doppelt schade darum.

16 f. 9. Lied oder Bruchstück. Hingebung der Braut. Ob die Verse ein besonderes Lied bilden, ist fraglich; sie könnten recht gut v. 4–7 (vgl. dazu) unmittelbar fortsetzen und abschliessen und durch die Einschiebung der Lieder 7 und 8 von jenem Stücke abgesprengt sein. So würde es sich leichter erklären, dass v. 16 wie v. 4–6 von dem Bräutigam in der dritten Person redet, und v. 17 dann mit der Anrede abschliesst. Jedenfalls stellen auch diese Verse die völlige Hingabe der Braut in der Vereinigung mit dem Geliebten dar. V. 16 kehrt mit geringer Abweichung in 6 3 wieder, vgl. dazu.

16 Wörtlich gleich 6 3 (vgl. auch 7 11), nur dass dort die beiden ersten Aussagen die Stelle miteinander tauschen. Die schlichte, rührende Aussage des gegenseitigen Besitzes und der unbedingten Hingabe hat immer wieder herrliche allegorische Verwendung gefunden; als Beispiel vgl. Luther's *Nun freut euch, lieben Christen gmein.* *Der unter Lilien weidet* liesse sich ja nach 1 7 f. wörtlich verstehn von dem Hirten, der seine Herde auf blühenden Auen weidet (*pascere* wie 1 7 und oft); doch wäre dieser Vorzug hier sehr weit hergeholt. Viel näher liegt die bildliche Auffassung in Anknüpfung an v. 1 f. 5 13 7 3; selbst die eigentliche Bedeutung der Wendung in 4 5 benutzt die Lilien zum Vergleich für Eigenschaften der Braut. Sind vollends die Lippen des Bräutigams in 5 13 Lilien, so giebt sich das Weiden auf den Lippen der Braut (also nicht *pascere* sondern *pasci*, wie 4 5 Gen 41 2 18, wie hier mit בְּ des Pflanzenwuchses) als nächstliegende Deutung von selbst (vgl. 1 2). **17** Die Hauptfrage ist, ob das zeitliche Ziel in a der Abend oder der Morgen, die bis dahin ablaufende Zeit also der Tag oder die Nacht ist.

Bis dass der Tag bläst, weht (das Ḳal פּוּחַ nur hier und in der Wiederholung 4 6) deutet man nach בְּרוּחַ הַיּוֹם Gen 3 8 *beim Wehen des Tages, in der luftigen, kühlen Tageszeit,* d. i. am Abend. Diese Bedeutung ist dort sicher genug, da es sich auf ein Lustwandeln, Spazierengehen bezieht, das man nach des Tages Last und Hitze um diese Zeit unternimmt. Die zweite, jedenfalls parallele Wendung, *bis die Schatten* (Plur. von צֵל wie Jer 6 4) *fliehen,* wird ebenso gedeutet. Die Schatten strecken und dehnen sich am Abend, vgl. נטה Niph. Jer 6 4 *die Abendschatten strecken sich,* Ḳal Ps 102 12 109 23. In den beiden letzten Stellen scheint wirklich das Eintreten der Dunkelheit als ein Verschwinden der Schatten gefasst zu werden, während es in Wirklichkeit die Alleinherrschaft des Schattens bedeutet. Aber auch *verschwinden* heisst נוס doch nicht. Will man durchaus den Abend, so lese man mit Grätz נָטוּ. Dafür kann man sich auf Symmachus berufen, der κλιθῶσιν hat (auch 4 6, vgl. Field Fussnote), aber wahrscheinlich nur auf Grund der gebräuchlichen Auslegung. Von נָטוּ aber scheint נָסוּ geradezu das Gegenteil auszusagen. Denn am Morgen fliehen die Schatten, nämlich vor der Sonne, bis sie um Mittag fast ganz verschwinden, und wenn sich *Schatten der Nacht* im AT nirgends finden, so tritt doch צַלְמָוֶת

(vgl. Nöldeke ZATW 1897, 183 ff.) für die Möglichkeit dieser Anwendung ein. Auch an sich wird man den positiven Ausdruck der ersten Wendung leichter für das Eintreten des Tages, den negativen der zweiten für das Schwinden des Gegenteils nehmen. Endlich erhebt sich der Morgenwind von der See her in Palästina wirklich „bald nach Sonnenaufgang“, um sich gegen Abend zu legen, während der abendliche Landwind erst „einige Stunden nach Sonnenuntergang“ zu streichen beginnt (Ankel, Westjordanland S. 85). Also ist auch das *bis der Tag weht* mindestens ebenso leicht auf den Morgen zu beziehen.*) Und wie man bei der anderen Auffassung נָטוּ für נָסוּ erwarten sollte, so für יָפוּחַ ein יָפֻגָה (Jer 6 4). Die Entscheidung muss füglich die Thätigkeit bringen, mit der der Zeitraum ausgefüllt werden soll. Nach der heute herrschenden Auffassung soll der Geliebte mit סֹב *wende dich* von der Geliebten fortgewiesen werden (schon LXX ἀπόστρεφον), wofür das בְּרַח in der Wiederholung 8 14 unbedingt eintritt. Aber dass er bis dahin, d. h. den ganzen Tag über, etwa gar vom Morgen an, wo die Geliebte ihn entlässt, um ihn am Abend wieder zu erwarten, der Gazelle oder dem jungen Hirsche gleich auf den Bergen herum springen und hüpfen soll, ist doch eine wunderliche Zumutung. Und wieder wäre dieser Ausdruck eine recht wunderliche Umschreibung dafür, dass der König, der jetzt nicht Zeit für die Geliebte hat, sein Tagewerk fortsetzen soll (Delitzsch); selbst des Hirten Tagewerk kann sicherlich damit nicht bezeichnet werden. Weit besser fasst schon Hieronymus, auch Luther, neuerdings Hitzig, Zöckler, Reuss u. a. סֹב als *kehre wieder* oder richtiger *komm her* (I Sam 22 18 II 18 30 II Reg 9 18 f.), um dann das Folgende auf die Schnelligkeit der einmaligen Handlung des Herbeieilens zu beziehen (wie in den Wiederholungen v. 9 8 14). Das עַד wäre dann *wartend, bis* = *sobald als*, vgl. Ex 22 25 Gen 27 45 (Hitzig). Aber das דְּמֵה *mach dich gleich* passt besser zu einem dauernden Verhalten. Alle Schwierigkeiten lösen sich, wenn man es aufgiebt, den Vergleichspunkt in dem schnellen Zurücklegen von Entfernungen zu suchen. Er kann vielmehr ebensogut in dem Mutwillen und der Spielsucht der jungen, zierlichen Tiere liegen, sodass der Geliebte es ihnen darin mit seinen Liebkosungen bis zum Morgen gleich thun soll. Daneben ist es sehr möglich, dass damit auf das *Weiden in den Lilien* v. 16 zurückgegriffen wird. Das thun in 4 5 gerade *die jungen Gazellen*. Jener Satz scheint hier geradezu so verteilt zu sein, dass das Prädikat auf v. 16, das Subjekt auf v. 17 fällt. Dann legt sich das *thu es ihnen gleich* von selbst als ein *weide wie sie* aus. In jedem Falle schliesst sich der Vers an v. 16 und v. 7 aufs beste an. Schon in v. 9 und 8 14 wurde das missverstanden, der beste Beweis — wenn unsere Auslegung richtig ist — dass sie auf Nachahmung einer redaktionellen Hand beruhen.

הָרֵי בָתֶר ist sehr unsicherer Bedeutung; die Entscheidung wird sich wesentlich danach richten, ob man sie unmittelbar zu den Hirschen und Gazellen in Beziehung setzt, sodass diese auf den הָרֵי בָתֶר spielen; oder ob, wie jenen die Berge überhaupt, so dem Geliebten die הָרֵי בָתֶר gehören sollen. Für den ersteren Fall versteht man nach בֶּתֶר *Stück* des zerlegten Opfertiers etwas gewagt *zerklüftete Berge* oder *trennende Berge,* die dann auch den Tummelplatz des Geliebten abgeben mögen. Was die Parallelstellen bieten, 8 14 הָרֵי בְשָׂמִים, 4 6 הַר הַמֹּר und גִּבְעַת הַלְּבוֹנָה, spricht für den Namen eines Wohlgeruchs.

Schon der sechste griechische Übersetzer (im Syrohexapl., vgl. Field z. St.) fand darin das griechische μαλάβαθρον oder μαλόβαθρον, ein Gewürz indischer Herkunft (sanskr. *tamâlapatra*), auch φύλλον Ἰνδικόν oder φύλλον (talmud. פילון) schlechtweg genannt. Theodotion (θυμιαμάτων) und Syr., ja schon die Wiederholung 8 14 geben wahrscheinlich dieselbe Auffassung nur allgemeiner wieder, vgl. auch Symm. θυμίαμα für אֲהָלוֹת 4 14. Mit Recht treten Neuere wie Weissbach, Reuss, Wellh. (Prol.[2], S. 415), Baethgen, Bickell dieser Erklärung bei. Die dafür anzunehmende Abkürzung (בֶּתֶר = βαθρον) wäre schon bewiesen, wenn das μαλάβαθρον die *Betel*pflanze (*piper betle*) wäre, die gelegentlich auch *betre* geschrieben wird, wie denn auch skr. *patra* = *Blatt* = φύλλον ist. Dafür tritt

*) Nöldeke erklärt mir, dass ihm durchaus nichts dagegen zu sprechen scheine.

Weissbach mit vielen Belegen ein, dafür könnte auch das Βαιθηλ der LXX in der Wiederholung 2 9 sprechen. Dagegen setzt I. Löw (a. a. O. S. 269) *laurus Malabathrum* dafür ein.

In jedem Falle handelt es sich nicht um Berge, die mit M. bepflanzt sind, sondern um die Braut mit ihren Wohlgerüchen; wäre das Betelblatt anzunehmen, das gekaut wird, so könnten einfach ihre Lippen gemeint sein, vgl. zu 6 13. Doch ist es sehr fraglich, ob man im Altertum in Vorderasien schon Betel kaute, und jedenfalls sind andere Ausdeutungen nicht auszuschliessen. Vgl. besonders noch 5 13. Für sein Silben- und Strophenmass liest Bickell statt der letzten Worte in Anlehnung an 6 4 8 14 עֲלֵי הָרֵי בְשָׂמִים וַעֲלֵי גִבְעוֹת בָּתָר.

Cap. 3. Ohne jede Frage zerlegt sich dieses Capitel in nur zwei Lieder, v. 1–4 [5] und v. 6–11. In 4 1 ist die Situation wieder eine völlig verschiedene.

3 1–5 10. Lied. Sehnsuchtstraum und seliges Erwachen. Die Braut spricht. Sie erzählt einen Traum, den sie als Mädchen gehabt; denn nur als Traum kann, was sie erzählt, gefasst werden. Sie hat den Gatten längst so lieb gehabt, dass sie sich mit ihm vermählt träumte. Dann hat sie weiter geträumt, sie sei nachts erwacht und habe ihn vergeblich zuerst an ihrer Seite gesucht, dann weiter durch die Gassen der Stadt, immer vergeblich. Aber nicht lange danach hat sie ihn gefunden und will ihn nun nimmer loslassen. Der Traum spielt zuletzt unmerklich in die Wirklichkeit des gegenwärtigen Besitzes hinüber. So würde sich auch die Beschwörung v. 5 (gleich 2 7) ungezwungen anschliessen; dennoch bleibt fraglich, ob sie nicht Zusatz oder Ersatz eines ausgefallenen Schlusses ist. Das Seitenstück zu dem Liede findet sich 5 2 ff.; aber wenn Martineau (S. 311 f.) deshalb 3 1–5 als blosse Nachahmung streichen will, so beweist das nur, zu welchen Missgriffen es führt, wenn man das Hohelied als ein geschlossenes Ganze auffasst. Vgl. vielmehr zu 5 2 ff. Bickell findet bis 4^a dreizeilige jambische Strophen von sieben Silben. Aber der Kehrvers 1^b, der die erste schliesst, kann auch als 2^b nur den Schluss der zweiten bilden, und darf nimmermehr, wie Bickell will, die dritte eröffnen. Hat nun v. 1 drei, v. 2 vier Zeilen, so ist, ursprüngliche Gleichheit vorausgesetzt, entweder in v. 1 eine Zeile ausgefallen oder in v. 2 eine hinzugesetzt, und je nach der Entscheidung darüber wäre weiter zu verfahren.

3 1 Die Bezeichnung des Geliebten ist hier שֶׁאָהֲבָה נַפְשִׁי, wie in 1 7. In dem Seitenstücke 5 2 ff. heisst er דוֹדִי, wie seit 1 9 ff. bisher überall. Dass es sich um einen Traum handelt, wird hier nicht ausdrücklich gesagt. Ist es auch ohne dies klar genug, so könnte doch recht wohl eine Parallelzeile dieses Inhalts hinter aα ausgefallen oder gestrichen sein. Vgl. oben zum Versbau des Liedes. **2** Ein *da dacht' ich* (nämlich im Traume) ist vor אָקוּמָה in Gedanken zu ergänzen. שׁוּק *Marktplatz, Strasse* (assyr. aram. arab.) findet sich im Hebr. nur noch Prv 7 8 Koh 12 4 f. Schon die dritte Zeile ist $1^{a\beta}$ sehr ähnlich und leitet zu dem Kehrvers $2^b = 1^b$ über. **3** Der dritte Schritt, die Erkundigung bei den Wächtern, läuft in 5 7 nicht so glimpflich ab. Leicht mochten solche beliebte Züge und Bilder im Munde der volkstümlichen Hochzeitsängerinnen verschieden abgewandelt worden sein; aber vielleicht ist auch hier hinter v. 3 eine Zeile mit üblen Erfahrungen nebst dem abschliessenden Kehrvers ausgefallen. In **a** streicht Bickell הַסּוֹבְבִים; doch ist es gut und fast notwendig, steht auch 5 7. Vor **b** ist wieder wie vor v. 2 die Einführung der Rede im Sinne behalten, echt lyrisch. Die Erkundigung richtet sich 5 8 an die Töchter Jerusalems. Traum und Volkslied kommen gleicher Weise für die harmlose Fassung der Frage auf. **4** Die vierte und letzte Stufe der Entwickelung und Strophe des Liedes, mit dem *Kaum dass ich an ihnen vorüber war* unmittelbar an v. 3

anknüpfend. Im Traum begegnet sie ihrem Gatten, und dieses Stück des Traumes ist nun Wirklichkeit geworden und soll es immer bleiben. **a**β ist entschieden zu lang und zugleich Prosa, sodass auch Bickell's kühne Lesung *ʿAd šʿʾmáçat- ét šʿʾahʾbá nafš-* der Zeile nicht aufhelfen kann. Streiche עַד שֶׁ als Verschreibung nach bβ. Mit Recht streicht Bickell den ganzen Schluss des Verses von עד שהביאתיו an als Eintrag aus 8 2, wo er ihn zur Herstellung des Wortlauts verwertet. Nur als Bruder könnte sie den Geliebten in ihrer Mutter Haus bringen (8 1 f.), und das findet hier gar keine Anknüpfung. Auch leidet der Vollbesitz der Gegenwart keine Steigerung noch Zielsetzung mehr. Aber die Sätze werden zum Ersatz für anderes, Verlorenes oder Beseitigtes, hieher gesetzt sein. Zu erwarten steht ein בִּקַּשְׁתִּיו וְגַם מְצָאתִיו als vierter, abschliessender Kehrvers; doch ist dafür natürlich hier wie bei v. 3 keine Sicherheit zu erreichen. **5** Dieser mit 2 7 völlig gleichlautende Vers knüpft dem Gedanken nach an das Festhalten und Nichtloslassen des Geliebten ($4^{b\alpha}$) ganz gut an (vgl. zu 2 7). Hält man aber an dem Kehrvers fest, so wird man v. 5 dennoch streichen oder doch von v. 4 loslösen müssen. Bickell macht dafür auch den Umstand geltend, dass auf die etwas verkürzte Wiederholung 8 4 in 8 5 die gleichen Worte מִי זֹאת עֹלָה מִן־הַמִּדְבָּר folgen wie hier in 3 6. Es fragt sich aber, ob man dort den Zusammenhang für ursprünglich halten darf. An sich könnte der ganz selbständige Vierzeiler als beliebtes Liedchen an mehreren Stellen eingehängt sein. Ohne v. 5 kann $4^{b\alpha}$ allgemeiner verstanden werden, vom Besitz des Gatten für das Leben, was auch besser hieher passt.

6—11 11. Lied. Die Aufrichtung des Hochzeitsthrones und Einholung des Hochzeiter-Königs. Das erste Stück, das mit den stehenden Gebräuchen der Hochzeitfeier unmittelbar zu thun hat, auf die bisher nur die *Töchter Jerusalems* 1 5 2 7 [3 5] seitlings angespielt haben. Wir folgen dabei Wetzstein (Dreschtafel, S. 288 ff.) Am Morgen nach dem Hochzeitstage erwachen Braut und Bräutigam als König und Königin. Früh schon empfangen sie den *Obmann der Brautführer* (*šebîn*, eig. *Pate*), der von nun an ihr *Wezîr* heisst. Dann holt dieser mit den *Brautführern* (eig. *Jünglinge des Bräutigams*, Jdc 14 11 מְרֵעִים) die Dreschtafel vom Häckselspeicher, und während sie sie zur Tenne tragen, singen die Brautführer im Chore ein Sieges- oder Liebeslied. Auf der Tenne errichten sie ein Gerüst von reichlich zwei Ellen Höhe, legen die Dreschtafel darauf, decken einen grossen bunten Teppich darüber, ein paar goldgestickte Kissen darauf, und die *merteba*, d. h. der *Teppichsitz*, *Ehrensitz*, der *Thron* für König und Königin ist fertig. Feierlich werden diese nun eingeholt und inthronisiert. Nachdem das Festtribunal die Beweise für die בְּתוּלִים der Braut entgegengenommen (Dtn 22 13–21), kommt auch die Masse der weiblichen Festgäste herzu, und die festlichen Spiele nehmen ihren Anfang. Von den Stücken dieser Schilderung finden wir in unserem Liede den gepolsterten Thron (v. 6 9 f.), die feierliche Einholung und das Geleit der Jünglinge (v. 7 f.), den König und das Herzukommen der weiblichen Gäste (v. 11). Nicht erwähnt wird die Königin. Zu fragen ist, ob es sich um die Einholung des Throns oder des Königspaares handelt, die bei Wetzstein scharf auseinander fallen. Mit voller Sicherheit entscheidet v. 7 für das erstere; denn von der persönlichen Anwesenheit des Königs redet erst der Schlussvers, der zugleich die weiblichen Gäste herbeiruft. Vielleicht bezeichnet er eine spätere Stufe der Handlung und wurde nicht in einem Zuge mit v. 6–10 gesungen; doch bliebe auch die Möglichkeit, dass im Anschluss an die Ankunft des Thronsitzes schon im Voraus eingeladen würde, das Erscheinen des Königs selber nicht zu versäumen. In einem Punkte ist auf volle Übereinstimmung nicht zu dringen. Was die jungen Burschen in den syrischen Dörfern im Triumphe einhertragen, ist eine Dreschtafel aus rohen Planken,

die zu allerlei Gebrauch dienen muss, weil es ein anderes grösseres Gerät aus Holz nicht giebt. Das wird in Palästina anders gewesen sein, weil man besser ausgestattet war. Man wird dort bei Hochzeiten ein wirkliches Sitzgerät, ein mit aller Bequemlichkeit und allem Schmuck bereits ausgestattetes Sopha oder dgl., eingeholt und auf der Tenne aufgerichtet haben. Das Lied scheint ferner nicht das von der Begleitmannschaft selber gesungene zu sein, sondern sie auf der Tenne begrüsst zu haben. Der König heisst in unserem Liede Salomo. Will man das wörtlich nehmen, so muss man eben an seine Hochzeit denken, wozu ja auch v. 11 zwingt, dann aber die einzelnen Vorgänge, insbesondere die Einholung des Thrones, Brautführer u. s. w. ganz ebenso deuten, wie es oben geschehen. Ob freilich des judäischen Königs Hochzeit ebenso verlief wie jede eines seiner Unterthanen, ist sehr fraglich; jedenfalls passt das Königspielen schlecht genug dazu. Und wie grosse Not die Hochzeit Salomo's gerade an dieser Stelle den Dramatikern bereitet, kann man aus ihren Erklärungsversuchen leicht ersehen. Nun läge es zwar nahe genug, dass der Name Salomo (v. 6 9 11) erst durch eine ausdeutende Umarbeitung hineingebracht wäre; aber sein Gebrauch erklärt sich vollkommen ausreichend als Hyperbel, als höchste Steigerung des Begriffes *König*, besonders bei festlichen Veranstaltungen. Spielt man einmal König, so spielt man natürlich nicht den König Hinz oder Kunz, oder wie der Bräutigam sonst heisst, sondern gleich den König Salomo. Als Versmass findet Bickell nach Ausscheidung von v. 6 drei Strophen von je sechs trochäischen, sechssilbigen Zeilen. Nur durch starke Eingriffe kann er dieses Mass aufrecht erhalten. Mir scheint vielmehr der hinkende Kinavers, den Bickell selbst in 1 9ff. richtig findet, hier streckenweise so klar vorzuliegen und anderwärts so leicht herzustellen, dass seine Anwendung feststeht.

6 Die Einleitung durch מִי זֹאת kehrt 6 10 und 8 5 wieder, an der letzteren Stelle die ganze erste Zeile. Vielleicht ist hier oder dort ausgeglichen oder die ganze Wendung hinzugesetzt, um den Anschein einer fortlaufenden Handlung zu erwecken, wie Bickell meint. Aber mit Unrecht streicht er unseren ganzen Vers, weil grade hier, wo ein Zug sich naht, die Bewegung in der Sache liegt. Dazu kommt, dass sich v. 6 mit zwei Kinaversen genau an das Folgende anschliesst. Schwierig ist nur das מִי זֹאת, das weder *Was da, was denn* bedeutet (Gen 33 8 Jdc 13 17 Mch 1 5 steht מִי nur scheinbar für eine Sache), noch auf die Braut, die sogenannte Sulamith, gehen kann, die ganz gewiss nicht in der Sänfte sitzt, ja in dem ganzen Zshg. nicht erwähnt wird. Auch der unbestimmte Eindruck, dass es sich um nahende Personen handle, würde nicht durch מִי זֹאת wiedergegeben sein (Oettli), sondern nur durch מִי זֶה. Es ist also in dem מִי eine Ausgleichung mit 8 5 zu erkennen und מַה־זֹּאת zu lesen (vgl. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 136 c). Genau festzustellen, was hier mit dem מִדְבָּר gemeint ist, sind wir natürlich ausser Stande. aβ תִּימְרוֹת עָשָׁן wie Jo 3 3, sicher sachlich gleich עַמּוּד ע Jdc 20 40, wahrscheinlich kein anderes Wort als תָּמָר *Palme* (künstliche) und damit gleich, vielleicht als Singular, zu lesen. Es handelt sich wohl nicht um die wirklichen Rauchwolken der aufgezählten Räuchermittel, sondern um die Staubwolke, die das Getümmel bildet. b Die Sänfte, der Divan (v. 7, vgl. zum Gebrauch von מִטָּה besonders Am 3 12 6 4 Hes 23 41) ist mit allerlei Wohlgerüchen durchduftet wie das Lager der Buhlerin Prv 7 17 und die Kleider des Königs Ps 45 9. Dass man diese Aussage auf eine Person meinte beziehen zu müssen, mag mit zu der Änderung מִי geführt haben. β *allerlei Pulver* (nur hier so) *des Krämers*. Das מִן vor כֹּל ist entbehrlich; seine Streichung würde den kürzeren Halbvers erleichtern. Vielleicht ist es nach dem öfteren מ zu Anfang des zweiten Halbverses ringsum verschrieben. **7** Von

שִׁשִּׁים an ein guter Kinavers; dagegen genügt aα nur für ein erstes Glied, ist daher nur der verstümmelte Rest eines vollen Verses, der etwa gelautet haben könnte: הִנֵּה מִטָּתוֹ שֶׁלִּשְׁלֹמֹה. Bickell wirft das Beste fort, indem er מִגִּבֹּרֵי יִשְׂרָאֵל, שִׁשִּׁים, הִנֵּה streicht, um nur einen seiner Verse zu behalten. Zu der Umschreibung des Genitivs durch das Relativum vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 129h; zu dem, sonst dem Aramäischen eigenen, pleonastischen Gebrauch des Suffixes § 135m, Fussn. Es ist das leere Sitzgerät, das herbeigetragen und geleitet wird (vgl. לָהּ); sässe der König darauf, so würde hier schon seine Person scharf hervorgehoben werden.

Die Jünglinge des Bräutigams, Jdc 14 11 מְרֵעִים, heissen hier גִּבֹּרִים, was sich aus der rühmenden Beschreibung ihrer Erscheinung in v. 8 erklärt; es sind ihrer 60, also doppelt so viel wie bei Simson an jener Stelle. Die gleiche Grundzahl 30 bestätigt die Richtigkeit unserer Auffassung, die Verdoppelung beweist die Stattlichkeit der Hochzeit. Denn „je grösser die Hochzeit, je schwieriger und kostspieliger der Dienst ‘der Jünglinge des Bräutigams’ ist, desto grösser muss ihre Zahl sein“ (Wetzstein, Dreschtafel S. 288).

8 Zwei tadellose Kinaverse, auch nach Bickell's Messverfahren; um seine 6+6 Silben zu gewinnen, muss er in b מְפֻתָּדָה (nur פַּתְּתִי Jer 2 19) lesen. Zu אֲחוּזֵי חֶרֶב vgl. Ges.-Buhl unter אחז. Da die Bereitschaft des Schwertes in bα noch besonders hervorgehoben wird, dürfte es wie מְלֻמְּדֵי מִלְחָמָה mehr die bleibende Eigenschaft (*Schwertträger, Schwertbelehnter*), ausdrücken. Das Waffentragen der Brautführer und die Wendung *gegen nächtliche Schrecken* unterstützen Wetzstein's Vermutung (Dreschtafel S. 288), dass die uralte Einrichtung des Ehrengefolges aus einer Zeit allgemeiner Unsicherheit stamme, wo die „Jünglinge“ die Schutzwache des im Freien gefeierten Festes gegen Überfälle bildeten.

9 Das Spiel, dass der Bräutigam König, der König Salomo selber sei, wird auch darin durchgeführt, dass er selbst die Sänfte so hat anfertigen lassen, wobei ohne Zweifel I Reg 10 18–20 vorschwebte. Zu dem Worte אַפִּרְיוֹן (der Sache nach dasselbe wie die מִטָּה v. 7), vgl. die Wbb. Gegen die Entlehnung aus griech. φορεῖον (so hier LXX) würde man sich schwerlich sträuben, wenn damit nicht die Anerkennung späten Ursprungs des Buches unausweichlich würde. Zur Herstellung des Kinaverses ist הַמֶּלֶךְ oder שְׁלֹמֹה zu streichen; Bickell streicht beide Worte, was einen schweren Verlust bedeutet. **10 a** bildet bis זָהָב einen guten Kinavers. *Die Säulen* sind die senkrechten Träger der Sänfte, *die Füsse* samt ihrer Fortsetzung über den Sitz hinaus. Unsicher ist רְפִידָתוֹ (nur hier, vgl. aber 2 5) als *Stütze, Lehne* (schon LXX, Vulg.), doch kann es schwerlich *Unterlage, Polster* heissen (vgl. רפד Hi 17 13 41 22), weil davon erst die folgenden Zeilen handeln. Füsse und Lehne sind von Silber und Gold, d. h. der Holzkern ist damit überzogen. מֶרְכָּב ist der eigentliche Körper der Sänfte, der *Sitz*, vgl. Lev 15 19. Schwer ist es freilich, die Aussagen, die von ihm gemacht werden, zu verstehen und mit einander zu reimen. Ist er *von Purpur*, so muss er gepolstert sein. Dagegen heisst רָצוּף *gepflastert*, das wäre auf Holz übertragen, etwa *eingelegte Arbeit*. Das mit dem Folgenden zu verbinden ist ganz unmöglich. Alle vorgeschlagenen Übersetzungen: *Geziert mit einem Liebchen, gestickt mit Liebe, aus Liebe.*

ein Liebesbeweis von u. s. w. sind blosse Notbehelfe. Man wird daher an der Annahme einer Textverderbnis nicht vorbeikommen. Baethgen lässt אַהֲבָה aus einem anderen Zusammenhang hieher versprengt sein, Reuss nimmt zwischen רָצוּף und אַהֲבָה eine Lücke an. Weniger tief greift Graetz ein. Er zieht בְּנוֹת יְרוּשָׁלִַם als Anrede zu v. 11 und liest dann für אהבים ein אהבים = הַבָּנִים (Hes 27 15), also *eingelegt mit Ebenholz*. Besser liest dann Martineau הבנים. Dafür, dass בנות ירושלם zu v. 11 gehört, spricht auch das Fehlen von בנות ציון in LXX. Da es sonst nirgends im Buche vorkommt, scheint es erst nachträglicher Ersatz für בנות יר' zu sein, nachdem dies zu v. 10 gezogen war. So entscheidet auch Bickell. Was nun von v. 10 bleibt (מרכבו bis הבנים), lässt sich mit dem Einschnitt bei תוכו vortrefflich als Kinavers lesen: *Ihr Sitz, seine Mitte ist Purpur,* ‖ *eingelegt mit Ebenholz.* Aber das könnte doch nur ein wunderlich verschränkter Ausdruck sein für: *Sein Sitz ist eingelegt mit Ebenholz, seine Mitte Purpur*, d. h. der Körper der Sänfte ist am Rande mit Ebenholz eingelegt. in der Mitte aber mit Purpurgewebe gepolstert. Danach sollte man dann vollends auch lesen: מרכבו רצוף הבנים ‖ ארגמן תוכו. Diese Lösung scheint die beste, solange man bei רצף als *pflastern* stehen bleibt. Wagt man, es als *polstern* zu fassen, so darf man תוכו mit *sein Inneres, inwendig* (LXX ἐντὸς αὐτοῦ, vgl. Stade im Wb. תָּוֶךְ 2.) übersetzen: *Sein Sitz ist [mit] Purpur [überzogen], inwendig gepolstert.* Dann mag man sich den Rest der Verses von אהבה an verstümmelt denken aus der Aussage, dass die kunstvolle Arbeit an dem Polster ein Zeichen oder ein Geschenk *der Liebe von seiten der Töchter Jerusalems* (vgl. 1 3f.) sei. Eine sichere Entscheidung ist nicht zu geben. **11** Für das Verhältnis des Verses zum Vorhergehenden vgl. zu v. 6–11. Hält man בְּנוֹת צִיּוֹן fest, so bildet **a** ohne Änderung einen Kinavers mit etwas zu schwerer erster Zeile. Streicht man es nach LXX und zieht בנות יר' von v. 10 herüber (vgl. dazu), so reicht α bis צאנה, und man muss ebenso wie in v. 9 במלך oder שלמה streichen. Bickell's Abteilung (a α bis המלך, β bis בעטרה) reisst das Zusammengehörige auseinander. **b** ist bis חֲתֻנָּתוֹ ein guter Vers; die letzten drei Worte kann man entweder als am Schlusse nachklingende Zeile fassen oder durch ein kürzeres Glied ergänzt denken.

„Die Sitte, den Bräutigam zu krönen, sagt Wetzstein (bei Delitzsch S. 166). besteht wohl in Syrien nicht mehr;“ die Brautkrone und ihre Anlegung beschreibt er ausführlich. Für die Entstehungszeit des Hohenliedes in Palästina ist jene Sitte durch unseren Vers gesichert; sie ist es ferner durch Jes 61 10, wenn auch dort das Wort פְּאֵר gebraucht ist. Übrigens ist noch heute bei jüdischen Hochzeiten die Krönung von Braut und Bräutigam üblich. Wieweit das Königspielen früher auch auf anderen Kulturgebieten bei der Hochzeit im Schwange ging, mag angesichts der weiten Verbreitung des Schmucks der Krone vielleicht eine Untersuchung lohnen. Jedenfalls beweist unser Vers unwiderleglich, dass hier der König ein Hochzeiter ist, und umgekehrt jeder Hochzeiter ein König. Denn ein wirklicher König wird weder an seinem Hochzeitstage, noch von seiner Mutter gekrönt. Hätte Salomo's Person hier etwas zu suchen, so wäre zu schliessen. dass er sich bei einer Hochzeit denselben volkstümlichen Gebräuchen wie seine Unterthanen, auch dem Königspielen und der Scheinkrönung, unterwerfen musste. Vgl. auch oben zu v. 6–11. Die Übersetzung *Kranz* statt *Krone,* so weit damit etwas erreicht werden soll, ist dicht neben בַּעֲטָרָה שְׁלֹמֹה ganz unmöglich. Bei dem Königspielen der Hochzeit mag die Königinmutter, die גְּבִירָה (Jer 13 18 29 2 IReg 15 13 II 10 13) eine wichtige Rolle gespielt haben.

Zu צְאֶנָה (dies die bessere Lesart, nicht צְאֶינָה) für צֵאנָה, vgl. Olshausen § 235 d a. E. Nicht *an der Krone*, unmittelbar abhängig von רְאֶינָה, sondern *mit, in der Krone*. Für das überlieferte בַּעטרה ist doch wohl בָּעֲטָרָה zu punktieren. In לוֹ steht das ל wohl für den Accus. nach Art des Aramäischen.

Cap. 4—7. Cap. 4 beginnt in v. 1–7 mit einer Beschreibung der Reize der Braut oder jungen Frau, die wiederum zu den stehenden Stücken der Hochzeitfeier gehört, zu den Tanzliedern, die im heutigen Syrien *waṣf* (*Beschreibung*, *Schilderung*) heissen, „deren Hauptinhalt eine Schilderung der körperlichen Vollkommenheit Beider und ihres Schmucks, bildet." So Wetzstein (Dreschtafel S. 291ff., bei Delitzsch S. 170—177). Wetzstein rechnet von unserem Buche zu dem *Waṣf* einfach Cap. 4—7. Das ist in Bausch und Bogen richtig; denn er bezeichnet damit collectiv die Sammlung der sämtlichen *Waṣfs*, die bei einer Hochzeit vorkommen. Deren finden sich in Cap. 4—7 vier, aber unterbrochen von einigen anderen Stücken. Es sind 1) 4 1–7 2) 5 2–16 (oder 6 3) 3) 6 4–7 4) 6 10 (oder 6 8 oder 7 1)–7 6 (oder 10?). Von diesen ist No. 2 der *Waṣf* des Bräutigams, die anderen gehören der Braut. Darunter bildet 6 4–7 nur das Bruchstück einer Wiederholung von 4 1–7; dieses Stück aber ist der *Waṣf* der Ehefrau am Tage nach der Hochzeit, Cap. 7 der der Braut am Hochzeitstage, zu ihrem Schwerttanze (Wetzstein bei Delitzsch S. 171). Bickell nennt jenen *Lob der Braut abwärts* (d. i. beim Kopfe anfangend), diesen *Lob der Braut aufwärts*. Richtiger noch wird man hervorheben (vgl. Preuss. Jahrbb. a. a. O. S. 104f.), dass der erstere schliesst, ehe er an die verhüllten Reize gelangt, dass er eben weit massvoller ist, als der des Hochzeitstags in Cap. 7, der in dieser Beziehung allerdings „nichts zu wünschen übrig gelassen hat" (so Wetzstein von dem heutigen Verhältnis dieser beiden *Waṣf* zu einander). Unser *Waṣf* ist dem Ehemann in den Mund gelegt, ebenso wie der seinige in Cap. 5 der Gattin, eine am Tage nach der Hochzeit wohl begreifliche Einkleidung. Doch unterscheiden sich ihrer Natur nach diese Lieder von denen in 1 9ff. 2 1 ff. dadurch, dass sie nicht in Wechselgespräche, noch vom Lobpreis der Schönheit zu dem des Liebesgenusses übergehen. Danach werden auch die Stücke abzugrenzen und Einschübe auszuscheiden sein, natürlich mit allem Vorbehalt.

4 1–7 12. Lied. Beschreibung der Schönheit der jungen Frau durch den Gatten. Für die Herstellung des Textes dieses Liedes muss der Paralleltext 6 4–7 herangezogen werden; doch darf man nie vergessen, dass auch im Leben Varianten sehr häufig gewesen sein mögen, wie denn Cnt deren manche enthält, vgl. zu 3 1ff. Deshalb ist es fraglich, ob Bickell richtig verfährt, wenn er 6 4–7 ganz in 4 1–7 aufgehen lässt. Ganz falsch ist es vollends, wenn Martineau umgekehrt jener Wiederholung zuliebe unser Stück als lauter zusammengestoppelte Redensarten einfach streicht. Vgl. zu 3 1–5. Bickell findet wieder Vierzeiler von je drei Trochäen; aber auch hier lesen sich die meisten Verse ($1^{a\alpha}$ 3 4 5^{a} 7) ganz ungezwungen nach dem Kinamasse. Einige Male (v. 2 4) schliessen sich zwei dieser Verse von selbst, dazwischen in v. 3 wenigstens leicht zusammen; doch lässt sich der vorliegende Bestand nicht vollständig danach abteilen. Vgl. zu v. 5–7.

4 1 a deckt sich bis zum zweiten יפה mit dem echten Bestande von 1 15, vgl. dazu. Auch hier ist kein Grund, die Ursprünglichkeit anzuzweifeln. Bickell beseitigt durch יָפָה אַתְּ רַעְיָתִי nach 6 4 die für ihn überschüssige Silbe und ersetzt die Wiederholung הִנָּךְ יָפָה durch ein אֵיְמָה כַּנִּדְגָּלוֹת aus 6 4^{b}. Dann streicht er den ganzen Rest von a als aus 1 15 4 3 zusammengestellt und ersetzt ihn durch 6 5^{a}. Doch ist es wahrscheinlicher, dass dort diese dramatischen Wendungen (vgl. 4 9) aus einem anderen Liede in das Bruchstück des *Waṣf*'s eingedrungen sind. Allerdings besteht aβ jetzt aus zwei gleichen, ganz kurzen Zeilen; auch ist die Wiederkehr der zweiten in $3^{b\beta}$ störend, wenn auch der *Waṣf* nach Wetzstein's Hinweis viele Gemeinplätze zu bringen pflegt. Vielleicht

ist daher der Vers verstümmelt und dürftig ergänzt; doch darf man עֵינַיִךְ יוֹנִים auf Grund der Wiederholung in 1 15 als echten Grundstock betrachten und sich die alte Gestalt etwa nach 5 12 hergestellt denken. **b** Wie wirksam das lange, aufgelöst wallende Haar der Braut bei der Hochzeit zur Geltung gebracht wird, beschreibt Wetzstein bei Delitzsch S. 166 171. Die einzelnen Wellen der gelösten Strähne werden mit den einzelnen Tieren der dunkelfarbigen Heerde verglichen; auch ihre Bewegung ist einbegriffen. Dazu stimmt גלשׁ, im Neuhebr. *aufwallen*, vom siedenden Wasser (vgl. Ges.-Buhl). Mit dem *Gebirge Gilead* wird der südliche Abschnitt, die heutige *Belḳa*, gemeint sein, die vorwiegend Weideland ist (vgl. Buhl, Grundriss S. 45f. 48). Sie liegt im Gesichtskreise des Bewohners von Juda und Jerusalem. Für גִּ מַהַר liest Bickell nach 6 5 מִן הַגִּלְעָד. Neben den übrigen Versen wäre מִגִּלְעָד der Kürze wegen noch besser. **2** Auch die Zähne gleichen einer Heerde; naturgemäss (1 7f.) wird dies Gebiet zuerst ausgebeutet, vgl. Wetzstein bei Delitzsch S. 173. **a** bildet die blendende Weisse ab, wie *frisch geschorene Schafe* (nur hier, sicher ursprünglicher als das gewöhnliche הָרְחֵלִים 6 6), die gerade *aus der Schwemme steigen*. Daneben darf **b**, die Geschlossenheit und Vollzähligkeit, nicht fehlen. Bickell streicht 2^b trotz des Zeugnisses von $6\,6^b$ als „kleinlichen Zusatz", eine schlimme Folge seines Vierzeilerzwanges. **b**α dürfte etwas schwerer oder β etwas leichter gebaut sein. Zu den Masculinsuffixen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135o. **3** Zwei schön geschnittene Verse, von denen der erste in 6 7 MT fehlt. מִדְבָּר nur hier für den Mund. *Wie ein Granatapfelriss* (so, nicht *Schnitz*, vgl. Wetzstein bei Delitzsch 437ff. und I. Löw, Aram. Pflanzennamen S. 364); es ist damit zugleich die schöne schmale, nach oben und unten sich verengernde Form der Schläfe bis zum Haar hin abgebildet, und die feucht schimmernde Farbe, für die keineswegs die Aussenseite der Granate gilt. צָמָה *Schleier* auch Jes 47 2. **4** Wieder zwei tadellose Kinaverse. *Der Turm Darids* ist für jene Zeit nicht festzulegen, verweist aber wohl jedenfalls nach Jerusalem. Auch 7 5 findet sich der schöne Vergleich des schlanken, runden Halses mit einem Turm; dort nach Farbe und Glanz, hier als Träger kostbarer Schmuckgegenstände. Das zeigt **b** ganz deutlich; die Schilde vergleichen sich am leichtesten mit den einzelnen Gliedern eines Schmucks aus Goldmünzen (vgl. Wetzstein bei Delitzsch S. 166) oder doch entsprechend aufgereihten hängenden Plättchen. Ob aβ ähnliches sagen will, sodass b die Einzelausführung davon wäre, hängt von dem völlig undeutbaren תַּלְפִּיּוֹת ab. Was man alles dafür zusammengeraten hat, braucht hier nicht aufgeführt zu werden. Bemerkenswert ist immerhin die Erklärung von Grätz (Martineau), der darin ein Fremdwort *Fernsicht* sieht, nach dem griech. τηλωπός, fem. τηλῶπις *in die Ferne sehend*. Es wäre dann der Plural zu einem τηλωπία, wonach natürlich anders zu vocalisieren wäre. *Die tausend Schilde* (nicht *tausend Sch.*) weist auf den bekannten Turm hin, bei dem das so ist. Für עָלָיו liest Bickell בּוֹ (eine Silbe weniger); aber was er für ein Missverständnis hält, dass die Schilde aussen an dem Turme hängen, ist die Voraussetzung des Vergleichs. Solchen Mauerschmuck erwähnt ausdrücklich Hes 27 11. vgl. auch I Mak 4 57. Ob es sich um erbeutete Schilde handelt, ist nicht sicher zu sagen; doch beweisen

I Reg 10 16f. 14 26–28 II 11 10, dass man Schilde überhaupt zur Entfaltung von Pracht, insbesondere bei öffentlichen Aufzügen benutzte.

5—7 Von diesen Versen bildet v. 7 deutlich den zusammenfassenden Abschluss des ganzen Liedes, der auf $1^{a\alpha}$ zurückgreift. Mit Recht aber beseitigt Bickell den ganzen v. 6, den auch ich schon längst für mich gestrichen hatte. Seine erste Hälfte ist völlig gleich 2 17^{a}, seine zweite aus der richtigen Deutung von 2 17^{b} geflossen. Dieser Übergang von der Beschreibung zur Handlung aber gehört durchaus nicht in den *Waṣf* (vgl. oben zu v. 1–7), sondern ist fremdartige Zuthat. Sie ist angeregt durch die gleichen Worte in 4 5^{b} und 2 16^{b} und die gleichen Tierbilder in 4 5^{a} und 2 17^{b}. Umso fester steht dadurch die Ursprünglichkeit von 4 5^{b}. Bleiben so die Verse 5 und 7 übrig, so finden wir in 5^{a} und 7 je einen guten Kinavers, während 5^{b} überschiesst. Bickell vereinigt die beiden Verse zu einem Vierzeiler, indem er תְּאוֹמֵי צְבִיָּה als Einschub aus 7 4 streicht. Aber die Verse paaren sich schlecht, und עֹפֶר verlangt auch nach 2 9 17 8 14 die Ergänzung durch die Angabe der Tiergattung. Vielmehr wird v. 5 zum Doppelvers zu ergänzen sein (vgl. v. 2 und 4 vier Zeilen je von einem Gegenstand), und v. 7 ist ein einzelner Vers zum Abschluss. So löst sich auch die Strophik des Anfangs. V. $1^{a\alpha}$ ist ein einzelner, allgemein gehaltener Eingangsvers, aβb fasst Augen und Haar in einem Verspaar zusammen, Vierzeiler folgen in v. 2–5, v. 7 schliesst mit einem Einzelvers ab. So schon Reuss.

5 In 7 4 werden die Brüste, wenn dort nichts ausgefallen ist, nur nach ihrer Anmut und Ebenmässigkeit mit den Zwillingszicklein als solchen verglichen; hier zwingt das *die in den Lilien weiden* zu der Annahme, dass ein Farbenkontrast beabsichtigt ist. Vgl. ähnlich das Bild für die Augen 5 12. Dieser Konstrast kann nicht zwischen den Brüsten und dem Rumpf, sondern nur zwischen den braunen Brustwarzen mit ihrem Hofe und der leuchtenden Farbe der Brüste gedacht sein, sodass Gazellenzicklein und Lilien zusammen den Vergleich ausmachen. הָרֹעִים בַּשּׁוֹשַׁנִּים ist das erste, längere Glied des verstümmelten Verses; wie das zweite lautete, lässt sich nicht erraten. **6** ist vielleicht durch die sichtbare Lücke hervorgerufen. Für die Auslegung vgl. zu 2 17. **7** greift zusammenfassend und abschliessend auf $1^{a\alpha}$ zurück, vgl. zu v. 5–7.

8 Einschub eines Bearbeiters. Der Vers steht ganz ausserhalb jedes Zusammenhangs. Mit dem vorhergehenden *Waṣf* hat er so wenig zu thun, wie mit dem nachfolgenden Loblied auf den Liebreiz der Braut. Auch selbständig genommen lässt sich ihm kein Sinn abgewinnen. Sie soll mit dem Bräutigam vom Libanon kommen, und doch erfahren wir nicht, dass sie ihn bestiegen haben oder dort wohnen; sie wollen vom Gipfel ausländischer, entlegener hoher Gebirge die Welt anschauen, und doch hören wir nicht, wozu das. Etwas anders gestaltet könnte der Vers allenfalls ein Bruchstück eines Liedes sein, in dem die Geliebte aufgefordert wird, fern von den Ihrigen und aller Gesellschaft in tiefster Wildnis und Einsamkeit ihr Glück mit dem Geliebten zu suchen: *Entflieh mit mir und sei mein Weib!* — aber jedenfalls fehlen dann die entscheidenden Abschnitte. Da aber in v. 11 und 15 der Libanon bildlich verwendet und v. 6 von einem Hingehen zu Bergen geredet wird, so liegt die Annahme viel näher, dass der Vers aus einem Missverständnis der Umgebung künstlich entwickelt wurde, als man sich bemühte, die vereinzelten Lieder zu einem Ganzen zu vereinigen und etwas Leben, Bewegung, Handlung hineinzubringen. V. 6 ist danach höchst wahrscheinlich früher eingeschoben, als v. 8. Abhängigkeit des letzteren von v. 9ff. beweist auch die Benennung כַּלָּה. Sie findet sich v. 9 10 12 5 1 mit אֲחֹתִי verbunden (so Syr. auch hier), nur noch in v. 11 allein, und auch dort ist sie wohl zu streichen. So jetzt auch Bickell. Wieviel Scharfsinn von den Dramatikern an diesen Vers verschwendet ist, mag man bei ihnen nachsehen.

Auffallend ist das *Kommen vom Libanon*, (wofür man תָּרְדִי erwarten sollte) neben dem *Herabschauen vom Gipfel des Amana* u. s. w. Ein Wieder-

aufsteigen sollte doch erwähnt sein. Ist etwa das מ zu streichen? LXX und Syr.. ebenso viele Neuere, fassen שׁוּר als *wandern, reisen* wie Jes 57 9 [Hes 27 25?]; aber dagegen spricht das *vom Gipfel*, das ausdrücklich bestimmt scheint, freie *Ausschau* zu sichern. Die *Löwen* und *Panther* könnten ebensogut die erwünschte Einsamkeit wie die zu fliehende Gefahr bezeichnen. Zu den Bergnamen vgl. Buhl, Grundriss S. 110f. Sie werden absichtlich nach Möglichkeit gehäuft. Es ist deshalb keineswegs sicher, dass der *Amana* der Teil des Antilibanon ist, in dem der Fluss *Amana* (so IIReg 5 12 das Ḳĕrē für das Kĕtīb אֲבָנָה) entspringt; denn auf mögliche Raumverhältnisse kommt hier gar nichts an. Am leichtesten denkt man deshalb an den *Amanus* der Alten, d. h. den nördlich vom Orontes gelegenen Ausläufer des Taurus. Er ist auch der assyr. *Ammana* und nach Grätz der אמנה der Mischnalitteratur.

9—11 13. Lied. Des Bräutigams Entzücken über den Liebreiz der Braut. Wir kehren hier zu dem Hauptinhalte von Cap. 1 und 2 zurück, zu der Liebesseligkeit des vermählten Paares, nur dass dort überwiegend die Gattin, hier bis 5 1 der Gatte redet, sodass damit das Gleichgewicht hergestellt wird. Dem Gegenstande nach könnte man das ganze Stück bis 5 1 als ein einziges Lied betrachten. Aber schon Bickell (ähnlich Reuss) beobachtet richtig, dass v. 9–11 in langen Tristichen (nach ihm achtsilbige Trochäen) verläuft, die sich in v. 12ff. nicht durchführen lassen; zudem bringt v. 12–5 1 das neue Bild vom Garten und führt es geschlossen durch. Der Inhalt im Grossen und die gleiche Anrede der Braut gaben den Anlass, die Stücke zusammenzustellen, falls sie nicht etwa schon beisammen vorgefunden wurden. Bickell[2] bezeichnet v. 9–11 als Bruchstück eines alphabetischen Liedes, weil v. 9 mit ל, 10 mit מ, 11 mit נ beginnt. Das beruht wohl auf reinem Zufall; an sich macht das Lied so gut wie jedes andere den Eindruck der Vollständigkeit, und 22 solche Verse über denselben Gegenstand möchte man kaum wünschen.

9 Eigentümlich ist die Anrede אֲחֹתִי כַלָּה, die nur in diesen beiden Liedern (9 10 und 12 5 1) herrscht. Schwerlich bedeutet der Doppelname mehr als eine Steigerung der Zärtlichkeit (vgl. 8 1 f.); in den von Maspéro und Spiegelberg mitgeteilten altägyptischen Liebesliedern (vgl. Einl. S. XVI f.) ist *meine Schwester* (und *mein Bruder*) die stehende Bezeichnung. Doch könnten die verschiedenen Anreden verschiedene Dichter verraten. Jedenfalls ist daneben das einzelne כַּלָּה (v. 8 11) sehr verdächtig und wohl nur flüchtige Entlehnung; denn es müsste mindestens כַּלָּתִי heissen, was natürlich in des Bräutigams Munde *meine Braut* und nicht *meine Schwiegertochter* (Delitzsch, Oettli) bedeuten würde. לִבַּב haben schon die Vss. teils als *mit Herz begaben, ermutigen*, teils als privativ *des Herzens berauben* oder *das Herz verwunden* gefasst (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 52h). Obgleich die erstere Ableitung den Löwen und Panthern von v. 8 ein wenig zu gute kommt, ist doch nur die zweite grundsätzlich richtig.

Die Bedeutung aber ist einfach und geradezu *bezaubern* (so z. B. Kamphausen). Denn *das Herz rauben* könnte doch nur von den Augen ausgesagt sein, nicht von einem Schmuckstück. Das bedeutet vielmehr: du hast heimlich ein Amulet unter deinen Schmuckstücken, womit du mir den Verstand geraubt, d. i. natürlich mich bezaubert hast. In solchem Zusammenhang hat die Wirkung des Auges (vgl. auch 6 5) sicherlich mit dem Glauben an das böse Auge (s. ZDPV XII 1889 S. 200 ff.) zu thun.

Durch בְּאַחַת stellt das Ḳĕrē das gewöhnliche Geschlecht von עַיִן her. בְּאַחַד עָנָק אֶחָד statt בַּעֲנָק dürfte auf Anlehnung an die vorhergehende Zeile beruhen (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 134 d). Zweifellos ist nur ein Teil des Hals-

schmucks herausgehoben. Dem entsprechend würde für צַוְּרֹנַיִךְ die Bedeutung *dein Halsschmuck* besser passen als *dein Hälschen, dein Hals*; Nöldeke hält nach ܨܘܪܢܐ *Schwindel*, eigentlich *Drehungen*, die Bedeutung *Ring* oder *Kettchen* für möglich. Für עֲנָק wäre *eine Perle, ein Anhänger* oder dgl. besser als *eine Kette*, wenn auch letzteres möglich bleibt. Stade (Wb.) bezweifelt die Texterhaltung in beiden Wörtern. **10** Wieder drei Zeilen gleicher Länge, die die Bezauberung als die unwiderstehliche Lieblichkeit und Anziehungskraft ihrer *Minne* ausführen. Die Wohlgerüche, mit denen sie gesalbt ist, bleiben unvergessen. Dem genauen Gegenstück aus dem Munde der Braut sind wir 1 2f. begegnet. Natürlich ist auch hier das μαστοί der LXX = דַּדַּיִךְ ganz unangebracht. **11** Die Süssigkeit ihres Kusses, wieder gepaart mit dem Lob der Wohlgerüche. Von süssen Worten (z. B. Oettli) kann gar nicht die Rede sein; nur dramatische Decrete führen zu solchem Irrtum. Die dreifache Paronomasie in **a** ist sicher beabsichtigt. Die Zeile kehrt in Prv 5 3 wieder; ob ein litterarischer Zshg. besteht, bleibt zweifelhaft, da der Ausdruck im Volksmunde gang und gäbe sein mochte. Streiche כַּלָּה (vgl. zu v. 9); die Zeile bleibt lang genug, auch für Bickell, der jetzt durch ein תִּטְפַּן kürzen muss. **c** Vielleicht von Hos 14 7 abhängig, wo auch der würzige Waldgeruch des Libanon zum Vergleich dient.

4 12—5 1 14. Lied. Die Braut ein Garten. Das Lied zeigt das junge Paar bei dem ersten Alleinsein nach der Hochzeit in zärtlichem Zwiegespräch, das der Bräutigam eröffnet. Das Bild ist allseitig durchgeführt. Ihre ganze Person der Garten, ihre Wohlgerüche seine Blumen, ihre Minne seine Früchte und sein labender Quell, ihre Keuschheit Riegel und Siegel vor Garten und Quell. Nur dem Bräutigam thut er sich jetzt auf zu frohem Genuss. Alles ist auf möglichste Häufung der Herrlichkeiten angelegt, mit einem עִם wird immer wieder die Vervollständigung bis zum Überfluss eingeleitet. Ein eigentümlich springender Tonfall beherrscht das Ganze; auch hier denkt man unwillkürlich an ein Tanzlied. Bickell (schon 1882) führt eine dreizeilige trochäische Strophe von 6, 6, 4 Silben durch. Jedenfalls lassen sich Dreizeiler mit wenigen Ausnahmen leicht durchführen, und auch das Verhältnis der Zeilen ist streckenweise gut getroffen.

12 Bickell gewinnt in **a** sein Versmass, indem er אַתְּ *du* vor אֲחֹתִי einschiebt. Das ist, obgleich die Rede auch in der dritten Person beginnen könnte, doch gut und überdies leicht. Gegen seine Lesung עַיִן חֲתוּמָה spricht v. 15. Für גַּל (Singular hier, גַּלִּים *Wellen*) lies mit Grätz nach Mscrr., Drucken, LXX, Vulg., Syr. ein zweites גַּן, das nach נָעוּל verschrieben sein wird. Der *Garten* heisst גַּן von der Umzäunung, dazu kommt der Riegel. Der *Quell* ist kein zweites Bild, sondern in dem Garten zu denken, als dessen notwendige Voraussetzung. Delitzsch hebt hervor, dass חוֹתָם geradezu im Sinne von Jungfräulichkeit gebraucht wird. **13** Deine *Schüsse, Triebe* (vgl. Jes 16 8) *sind*, d. i. *bilden einen Lustgarten* oder *sind die Schüsse eines Lustgartens* (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 141 d); wie der Plural *páredésim*, den Bickell des Metrums wegen liest, verstanden werden sollte, ist nicht klar. Er macht aus diesem Worte und *šélachájik* die beiden ersten Zeilen und streicht nach LXX B, א u. s. w. רִמּוֹנִים, obgleich dies schon als Anknüpfung für die folgenden Früchte (vgl. unten) unentbehrlich ist. Vielmehr sollte er etwa lesen: *šláchajk párdes* [*éç?*] *rimmónim* u. s. w. Das Fremdwort פַּרְדֵּס (pers. *pairidaêça*, griech.

παράδεισος, unser *Paradies*) findet sich nur noch Neh 2 8 Koh 2 5; es ist ein starkes Zeichen später Abfassung. Vor פְּרִי sollte man nach v. 14 (zweimal) כָּל־ erwarten, *neben, samt allerlei köstlichen Früchten.* Denn *mit köstlichen Früchten* auf רִמּוֹנִים bezogen, also gleich *köstliche Früchte tragend* wäre ein arger Germanismus, der sich auch durch 1 11 nicht decken lässt, weil es sich dort um Hinzufügung durch künstliche Arbeit handelt. Nah 3 12 lies עָמָם für עֻמָּם, womit zugleich der Kinavers hergestellt wird. **b** gehört jedenfalls nicht unmittelbar zum Vorhergehenden; auffallend ist נְרָדִים dicht vor נֵרְדְּ. und עִם an der Stelle, wo sonst ($14^{a\alpha}\ \beta\ b\alpha$ vgl. auch 5 1) וְ steht. Bickell liest deshalb nach Grätz וְנֵרְדִים (von mischn. וֵרֶד I. Löw Aram. Pflanzenn. S. 131 f.) *Rosen.* Dann gewinnt er eine seiner Strophen, indem er $14^{a\beta}\ b\beta$ an 13^{b} anschliesst; die zweite aus $14^{a\alpha}\ b\alpha\ a\gamma$. Früher (1882) ordnete er $13^{b}\ 14^{b\alpha}\ \alpha\gamma$ | $14^{a\alpha}\beta\ b\beta$. Ehe man zu solchen Mitteln greift, wird man כְּפָרִים עִם נְרָדִים als eine zugestutzte Dittographie von עִם כל־פרי מגדים streichen dürfen. Dann ist 14^{a} eine gute Bickell'sche Strophe, während in 14^{b} eine kurze Zeile zu ergänzen bliebe. Der Grund für Bickell's Umordnung, dass Gewürzrohr und Zimmt nach Ex 30 23 zu den בָּשָׂמִים, Myrrhe und Aloe eher zu den עֲצֵי לְבוֹנָה gehören, ist kaum durchschlagend. **14** נֵרְדְּ vgl. 1 12. כַּרְכֹּם (nur hier) ist nach den Dialekten *Saffran* (I. Löw a. a. O. S. 215); will man an die Harzart denken, die sab. כמכם, ar. *kamkâm* heisst (so D. H. Müller, vgl. Ges.-Buhl), so muss man eben כַּמְכֹם lesen. *Gewürzrohr* (Kalmus) und *Zimmt* kommen häufiger vor, beide Ex 30 23 mit Myrrhe und Kassia als Beimischung des heiligen Salböls. Der *Weihrauch* wird von verschiedenen Arten der Boswellia gewonnen; doch wird sich die Erweiterung *samt allerlei Weihrauchhölzern* nicht einmal an eine bestimmte Pflanzengattung binden. **b** *Myrrhe* vgl. 1 13 אֲהָלוֹת als Wohlgeruch findet sich auch Ps 45 9 (in den Kleidern des Bräutigams), als אֲהָלִים Prv 7 17 (Lager der Ehebrecherin); Num 24 6 ist der Text verdorben. Der Deutung auf das *Aloeholz* indischer Herkunft (I. Löw, a. a. O. S. 235) stellt Wetzstein (Delitzsch 167 ff.) die auf die *Cardamome* gegenüber. Vgl. Brown Wb. und Ges.-Buhl. Dahinter ist vielleicht ein weiteres Paar Wohlgerüche ausgefallen, vgl. zu v. 13. Der Plural *Balsame* fasst auch Ex 30 23 und Hes 27 22 allerlei wohlriechende Stoffe zusammen; beidemale ist auch רֹאשׁ (dort Singular) als *Bestes, Köstlichstes* verwendet. **15** *Quell der Gärten* kann weder Vokativ sein, noch lässt sich ohne weiteres aus v. 12 ein *ist meine Schwester Braut* oder *bist du* dazu ergänzen (so z. B. Oettli, Baethgen). Noch weniger darf man mit Hitzig ein weiteres Prädikat zu שְׁלָחַיִךְ v. 13 darin finden. *Gärten* in der Mehrzahl lassen sich neben dem einen Garten v. 12 und *mein Garten* v. 16 5 1 überhaupt nicht gebrauchen; vielmehr ist einfach גַּנִּי *mein Garten* zu lesen, das dann nach חַיִּים verschrieben sein mag. Das bezeugt noch LXX B πηγὴ κήπου καί = גנו. Demnach ist **a** ein Satz: *Der Quell meines Gartens ist ein Bronn lebendigen Wassers* (vgl. Gen 26 19 Jer 2 13 Zach 14 8 u. s. w. Joh 7 38). **b** hat mit der Örtlichkeit des Libanon nichts zu thun, sondern drückt nur das Höchste an Fülle und Köstlichkeit des fliessenden Wassers durch den Vergleich mit seinen Bergbächen aus. Zu dem Bilde vgl. Prv 5 15–18. **16** Setzt die erste Hälfte die Rede des Bräutigams fort, so stehn vier Zeilen von a gegen zwei von b. Teilt

man dagegen den ganzen Vers der Braut zu, so darf man den zweiten Dreizeiler mit יָזֻלוּ beginnen lassen. Umschreibe dann: *damit, wenn seine Düfte strömen, mein Liebster zu seinem Garten komme* u. s. w. Die Braut kann sagen *mein Garten*, d. i. *ich, der Garten*, und auch *sein Garten*, d. i. *die ich sein Garten bin:* גַּנִּי für גַּנּוֹ zu lesen (Bickell) ist deshalb nicht nötig. Vor aγ ergänzt Bickell ein וְ, doch heisst es wohl mit ungleichem Masse messen, wenn er *wéhafichi gánni* sechssilbig liest, während יָבוֹא דוֹדִי לְגַנּוֹ nur vier Silben ausmachen soll. Für Bickell's Masse wäre vor הָפִיחִי ein Wort, etwa בֹּאִי, zu ergänzen, dagegen לְגַנּוֹ als Einschub aus 5 1 zu streichen; doch darf man an so genauer Abmessung der Zeilen zweifeln. **5 1** des Bräutigams Antwort, die ganz in demselben Bilde bleibt. Natürlich bedeutet auch das בּוֹא in Aufforderung und Antwort kein Herbeikommen aus der Entfernung; sie sind bei einander und haben nur ein kosendes Gespräch geführt. Die Perfecta sind weder als Praeterita (nach Delitzsch z. B. liegt die Brautnacht dazwischen) noch als Futura (so dem Sinne nach Oettli) zu fassen, sondern entsprechen unserem Praesens (Ges.-Kautzsch[26] § 106 i): *Ich komme, pflücke, esse, trinke:* er kommt der Aufforderung augenblicklich nach. Man kann die klare Sachlage nicht schlimmer missverstehn, als es Martineau thut, der den Garten eigentlich fasst und nun zwischen 4 16 und 5 1 eine beträchtliche Zeit verstreichen lässt, weil der Geliebte inzwischen in seinem Garten gewesen ist, sich dort gütlich gethan hat, und nun zurückgekehrt dies seiner Geliebten erzählt. Der Satz אָכַלְתִּי יַעְרִי עִם־דִּבְשִׁי ist dem vorhergehenden und folgenden durchaus gleichwertig, also eine Zeile, nicht zwei kleinere, die Bickell hier braucht. Er schiebt deshalb vor דִּבְשִׁי ein נֹפֶת (4 11) ein; doch muss dann auch וְ statt עִם gelesen werden, weil das letztere das stehende Merkmal der längeren Zeile ist. Zu יַעַר *Honigwaben* vgl. I Sam 14 25 [nach LXX] -27. Mit *Honig* und *Milch*, füglich auch dem *Wein*, wird im Liebesrausche das bisher streng festgehaltene Bild vom Garten verlassen und in die Bilder von v. 11 und 2 4 7 10, vgl. auch 4 10[a] und 1 2 4 eingelenkt. **b** schliesst sich weder der Form noch dem Sinne nach an das Vorhergehende an. Schon LXX, Vulg. Syr. fassen דּוֹדִים hier als Synonym von רֵעִים, *Geliebte, Freunde* für die Gäste oder Brautführer; ebenso die meisten Neueren. Das heisst דּוֹדִים nirgends; auch passt die Aufforderung zum Schmausen und Zechen nicht in den Zshg. Vielmehr heisst דּוֹדִים *Minne*, wie überall, wofür zudem Prv 7 18 und der berichtigte Wortlaut von Cnt 1 4 (vgl. dazu) und Nah 3 4 eintreten.

Man kann dann entweder unter רֵעִים die Brautführer verstehn und den Bräutigam sie auffordern lassen, sich an ihm ein Beispiel zu nehmen und ebenfalls bald Hochzeit zu machen. Aber dann wäre der Halbvers im besten Falle das verschlagene Bruchstück eines Liedchens, kein selbständiges, noch Schluss des vorigen. Daneben bliebe nur die Aufforderung zum Mitbesitz der Braut möglich, die Bickell mit Recht absurd nennt. Oder mit רֵעִים wird das junge Paar angeredet, etwa vom Dichter, eine seit Eichhorn mehrfach gewählte, aber recht bedenkliche Auskunft: dann wäre es nur eine gutgemeinte Beischrift, aber wiederum ohne organischen Zusammenhang. Gegen die Streichung des Halbverses (Bickell) spricht, dass sich über seine Entstehung schwer Rechenschaft geben lässt. Denn, wie man für diese Sätze einen Redaktor verantwortlich machen sollte, ist nicht abzusehen.

Möglich bleibt die Verderbnis aus einem sinnvolleren Wortlaut, und

dafür böte sich die Aufforderung an die Braut, auch an dem Mahle teilzunehmen, d. h. der gleichen Liebesseligkeit sich hinzugeben. Nachdem einmal das Bild vom Garten verlassen ist (vgl. zu a), wäre das durchaus am Platze und würde einen guten Abschluss bilden. Ein אכלי, שתי, שכרי wäre leicht herzustellen, und die einzige Verderbnis רֵעִים würde erklären, warum daraus die überlieferten Formen gebildet wären. Für רֵעִים läge רֵעָתִי nahe, wenn es auch in diesem Liede sonst nicht vorkommt. Natürlich bleibt das alles ganz unsicher.

5 2—6 3 15. Lied. Beschreibung der Schönheit des Bräutigams durch die Braut. Hier haben wir den *Waṣf* des Bräutigams oder jungen Ehemanns am Tage nach der Hochzeit, das Seitenstück zu dem *Waṣf* der jungen Frau in 4 1–7. Zu Cap. 4—7 möge man das Nähere nachlesen. Unser *Waṣf* unterscheidet sich von jenem dadurch, dass er eine erzählende, ja dramatische Einführung hat, durch deren Verlauf die Beschreibung des Bräutigams, gleichsam als Steckbrief für den Gesuchten, erforderlich wird. Zu dieser Einführung sind Vorwürfe, die uns anderwärts selbständig begegnen, das „Fenstern" des Geliebten und das Suchen des Geliebten im Traume (2 8 ff. 3 1–4), dazu auch einzelne Wendungen (vgl. 2 5 7 mit 5 8) noch einmal ausgebeutet. Das darf nicht verleiten, die Einführung von dem eigentlichen *Waṣf*, der nur v. 10–16 umfasst, loszulösen. Das thut z. B. Bickell, der bis v. 6 ein Lied *Zu spät* mit sechszeiligen Strophen erkennt, von v. 8 an ein neues mit vierzeiligen. Denn genau so verfährt der Dichter Ḳâsim el-Chinn bei dem Braut-*Waṣf*, den Wetzstein (Delitzsch 172 ff.) mitteilt. Er beginnt erst mit einer längeren dichterischen Erzählung, die ihm Gelegenheit giebt, seinem ländlichen Zuhörerkreise „von Erndten, Dreschen, Vermessen, Verladen, Verkaufen des Weizens ergötzliche Bilder vorzuführen. Aus dem Ertrage wird nun der Tänzerin (d. i. dort am Hochzeitstage die Braut) die Aussteuer gekauft, erst die Kleider, dann der Schmuck, die beide beschrieben werden. Den Schluss bildet der Waṣf." So erklärt denn auch Wetzstein v. 2–7 ausdrücklich nur für die gefällige Anknüpfung des *Waṣf* (bei Delitzsch S. 172 Fussnote). Das Stück ist in gleichschwebenden kurzen Zeilen gehalten (nach Bickell sechssilbige Trochäen); die Abteilung von v. 2–6 in sechszeilige Strophen (veranlasst durch v. 2) gelingt Bickell nur durch zahlreiche Eingriffe. Gerade so leicht oder leichter noch lassen sich Vierzeiler gewinnen, wie Bickell sie in v. 8 ff. durchführt. Doch wird man bei Zweizeilern zu bleiben haben, die sich gewöhnlich von selbst paaren. Zu 6 1–3 vgl. unten.

2 Zur Konstruktion der ersten Zeilen vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 116. besonders u. *Ich schlief, doch mein Herz* (Geist) *war wach.* Damit wird, deutlicher als in 3 1, die Erzählung eines Traums eingeführt. den die Braut noch als Mädchen gehabt. Sie erzählt ihn den *Töchtern Jerusalems* (vgl. zu 1 5): erst mit deren Nennung lenkt also v. 8 in die Wirklichkeit ein. Dagegen ist von einem Erwachen der Schlafenden durch das Klopfen des Bräutigams (v. 2) keine Rede; ihr Geist war ja vorher schon wach. *Horch!* vgl. 2. 8. auch Gen 4 10. *Er klopfte, pochte,* d. h. an die Thür, was Jdc 19 22 ausdrücklich gesagt ist. Unter den Schmeichelnamen für die Geliebte fehlt mit Recht כַּלָּה; תַּמָּתִי (6 9) ist wohl *meine Reine*, Jungfräuliche. שֶׁ ist hier Conjunction *weil*, wie אֲשֶׁר Gen 30 18 34 13 u. s. w. Zu dem Dagesch im ר vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 22 s. Der Grund für die Bitte um Einlass erinnert an die Ständchen des deutschen Volksliedes. **3** Sie träumt sich auf dem Bette liegend zur Nachtzeit. Ganz dem Traume entsprechend fallen ihr nur die kleinlichsten Gründe für die Weigerung dem Geliebten zu öffnen ein. כֻּתָּנֶת ist insofern unser *Hemd*, als es auf dem blossen Leibe getragen wird. **b** zeigt, dass sie barfuss zu gehn gewohnt ist; die Schuhe in 7 2 sind nur ein Bestandteil des bräutlichen Schmucks. Die sonst ungebräuchlichen Worte von v. 2 f. finden sich alle im

Jüdisch-Aramäischen wieder. אֵיכָכָה noch Est 8 6. **4** חוֹר *Loch* kann schon darum nicht *Fenster* sein, weil es dafür mehrere besondere Ausdrücke giebt. So muss man sich, auch ohne v. 5 damit in Zusammenhang zu bringen, für einen Ausschnitt, ein Guckloch in der Thür entscheiden, an die ja der Geliebte pocht.

Ein solcher Ausschnitt kann nicht so angebracht sein, dass ein Draussenstehender selbst den Riegel zurückzuschieben vermöchte. Es bliebe daher nur ein ohnmächtiger, halb unbewusster Versuch, der Geliebten ein wenig näher zu kommen, wenn man nicht aus v. 5 entnehmen dürfte, dass er in der Hand ein Salbenfläschchen gehalten und das über den Thürriegel ausgegossen hat, um so der Geliebten die Huldigung ganz sicher zuzuwenden. Für solche Sitte führt Hitzig auch Lucretius 4, 1171 an. Nur die Hand kann die Geliebte sehen, nicht was sie thut; vielmehr merkt sie das erst, als sie den Riegel anfasst. Deshalb ist es mit Recht erst dort erzählt. Dagegen wäre nicht einzusehen, warum ihre Hände zur Nachtzeit so reichlich gesalbt wären, dass die Salbe umgekehrt von ihnen auf den Riegel tröffe; auch wäre es wunderlich, dies erst hier zu erwähnen.

מִן steht, anders als 2 9, richtig vom Hineinlangen, weil die Hand aus dem Guckloch ragt. Bickell streicht שָׁלַח. Nur דּוֹדִי liesse sich entbehren; aber dann blieben 7 Silben, während Bickell דּוֹדִי als *dod-* einsilbig liest. Vgl. übrigens noch unten zu v. 6. **b** המה hier wie Jer 31 20 (mit ל) von einer Empfindung des Erbarmens. Die Lesart עָלַי (sehr viele Handschriften und Drucke) beruht wohl nur auf den äusserst bekannten Stellen Ps 42 6 12 43 5. **5** Ein Vierzeiler, den Bickell zum Sechszeiler erweitert, indem er hinter אני einschiebt רַצְתִּי | מֵעַרְשִׂי, hinter עֹבֵר ein שֶׁיָּרַד מִיַּד דּוֹדִי: sehr geschickt, aber doch unnötig und darum gewaltsam. Viel eher möchte **d** etwas vollständiger hinter **a** gestanden haben: *Ich stand auf, meinem Liebsten zu öffnen* [*Und fasste*] *die Griffe des Riegels; Da* u. s. w. Es scheint, dass die jetzige Stellung und das עַל auf der falschen Auslegung beruhen, als wenn die Salbe erst von der Hand des Mädchens *auf den Riegel tropfte.* Dass der Wortlaut in diesem Zshg. gelitten hat, wird auch aus v. 6 wahrscheinlich. Das אֲנִי steht (auch v. 6) pleonastisch, vielleicht Eigentümlichkeit der Volkssprache. מֹר עֹבֵר *fliessende Myrrhe* ist, was Ex 30 23 מָר־דְּרוֹר (στακτή), die bessere Myrrhe, die aus dem angebohrten Baume fliesst. Eine Abbildung des grossen Riegelschlosses des Orients vgl. HbA unter *Haus.* **6** Ein Verlauf, wie er in Träumen häufig wiederkehrt. Der Vers hat fünf Zeilen; Bickell ergänzt sie wieder durch נִכְסְפָה לוֹ hinter נַפְשִׁי auf sechs. Eher wären sie auf bloss vier zu bringen. *Sie öffnet, der Liebste ist fort; sie sucht und ruft ihn vergeblich,* so schliessen sich **d**, **e** unmittelbar an **a**, **b** an. Dazwischen ist *mir entwich die Seele, als er redete* durchaus nicht an der rechten Stelle, und das seit Hitzig sehr beliebte בְּדָבְרוֹ, nach dem Arab. *da er sich wendete* oder *hinter ihm her* ist nur eine Auskunft der Verzweiflung. Die Zeile ist vielmehr die Schwesterzeile zu 4ᵇ, vielleicht am Rande nachgetragen und falsch hier eingerückt. Man könnte daraus sogar weiter auf eine Parallelzeile zu 4ᵃ schliessen; leicht liesse sie sich durch ein וִימִינוֹ hinter יָדוֹ gewinnen, und der Vierzeiler wäre dort wie hier fertig. חמק nur hier, vgl. חַמּוּקִים 7 2. Sehr malerisch ist das Asyndeton, gleichsam ein Wenden des Kopfes hierhin, eins dorthin. **d** gleich dem Kehrvers von 3 1 ff. (Bickell stellt auch die Suffixformen יו— her) findet hier eine schöne Ergänzung. **7** Bis בָּעִיר gleich 3 3ᵃ. Dort werden die Wächter nur

vergeblich um Auskunft gefragt, hier behandeln sie das Mädchen, das sich bei Nacht draussen herumtreibt, als eine Verworfene. Das ist ein ganz passender Abschluss, des Traums durchaus würdig, sodass dem Inhalt nach kein Anlass ist, den Vers mit Bickell als späteren Anhang mit übertreibender Benutzung von 3 3 zu streichen. Als Sechszeiler lässt er sich freilich nicht lesen, ja, er macht darüber hinaus metrische Schwierigkeiten, wenn man aα bis בָּעִיר und bα bis מֵעָלַי durchlesen muss. Leicht lassen sich vier befriedigende Zeilen gewinnen, wenn man sich entschliesst, שֹׁמְרֵי הַחֹמוֹת und etwa noch מֵעָלַי als Zusatz zu streichen. רדיד ist nicht *Schleier,* sondern der weite *Überwurf,* den die Frauen beim Ausgehen anlegen. Er bleibt wohl, als sie entflieht, in den Händen der rohen Wächter. Wieder ist die Schilderung durch die unvermittelte Folge dreier Thatwörter sehr lebendig. 8 Der Vers zieht im Grunde den Schluss: so kann nur ein Mädchen träumen, das krank ist vor Liebe.

Aber das lässt sie nun dem Liebsten bestellen. Die Töchter Jerusalems, denen sie den Traum erzählt hat, sollen es ihm sagen, falls sie ihn finden sollten. Diese Wendung ist nur dazu da, die Frage nach dem Aussehen des Liebsten einzuleiten — die Liebe war bisher ihr Geheimnis — und diese nur, die Überleitung zu dem *Waṣf* zu bilden, auf den das Ganze hinausläuft. Nirgends sind künstliche Übergänge und die Benutzung von allerlei Wendungen und Bruchstücken aus anderem Zusammenhang begreiflicher als bei dem *Waṣf.* Als feststehender Teil der Hochzeitslieder ist er auch heute noch deren schwächstes Stück und wird leicht langweilig, sodass er der Auffrischung durch alle Mittel bedarf (Wetzstein Dreschtafel S. 291 und bei Delitzsch S. 172).

Von v. 8 stammt die erste Zeile aus 2 7, die letzte aus 2 5. Bickell streicht הִשְׁבַּעְתִּי trotz der Rückbeziehung am Ende von v. 9, unter Berufung auf arab. إِيَّاكُمْ = אֶתְכֶם für *hütet euch!* Dass er dazu gezwungen ist, ist ein starker Beweis gegen seine Silbenmessung. Doch mag noch einmal (vgl. zu 1 5) darauf hingewiesen sein, dass יְרוּשָׁלֵם nicht der Ortsname sein muss, der hier zuerst gestanden hat. Vielmehr musste es möglich sein, jeden beliebigen Ortsnamen einzusetzen, je nachdem die Hochzeit hier oder dort gefeiert wurde. Auch bei uns geht *Stosst an, Heidelberg soll leben* auf dieselbe Melodie, wie *Stosst an, Jena* u. s. w. Mit שְׁכֶם z. B. würde sich Bickell zu helfen wissen: *hísbatétkhem b'nét š'khem.* Graphisch leicht und empfehlenswert ist dagegen Bickell's לְדוֹדִי für לוֹ. 9 Nicht sicher, aber sehr möglich ist es, dass die weiblichen Hochzeitsgäste oder ein Teil von ihnen einen Chor bildeten, der wirklich mit dieser Frage (vgl. auch 6 1) einfiel. Jedenfalls weiss Wetzstein bei der Hochzeit wie bei der Leichenfeier von solchem Respondieren des Chors zu berichten, das sich freilich meistens auf stehende Formeln oder zu wiederholende Kehrverse beschränkt. Die Rede bildet vier Zeilen. Die erste sollte eigentlich fragen: *Was ist dein Liebster für ein Liebster?* d. h. wie sieht er aus? Aber mit der vierten zusammengehalten fragt sie doch wohl *Was ist denn dein Liebster [so besonders] anderen gegenüber?* Danach dürfte sich komparativische Grundauffassung des מִן empfehlen, wenn auch der Gebrauch immer sehr auffallend bleibt. Die Anrede lautet wie 1 8 6 1. vgl. zu 7 1. Punktiere השבעתנו, 2. p. fem.; die Sorglosigkeit dürfte hier nur bei den Punktatoren liegen.

10—16 Die Einzelschilderung macht gewiss den Eindruck des Gezwungenen, weit

Hergeholten, und steht denen der weiblichen *Waṣfs* nach; das Schönheitsregister des „schönen Geschlechts" ist eben besser durchgebildet. Ein komischer Eindruck (so z. B. Reuss) ist sicher nicht beabsichtigt; ein Kenner wie Wetzstein denkt gar nicht daran.

10 Vgl. Thr 4 7, wo auch צַחּוּ im gleichen Sinne steht. Durch diese Farbe „wie Milch und Blut" hebt er sich aus zehntausend hervor. **11** Von den drei Zeilen streicht Bickell die erste; aber es ist anzunehmen, dass eine Gesamtaussage über das Haupt denen über seine Teile vorausging. Eher ist **a** nur der verstümmelte Rest von zwei, oder wenn Bickell's Strophik verbindlich ist, von vier Zeilen. Sehr ansprechend liest Grätz כֶּתֶר *Krone* statt כֶּתֶם. Für die Bedeutung תַּלְתַּלִּים bieten זְלָזִלִּים *Rebenranken* Jes 18 5 (vgl. auch סַלְסִלּוֹת Jer 6 9 und סַנְסִנִּים unten 7 9) einen Anhalt; *schwanke Palmenzweige* (LXX) würde gut passen, vgl. auch תִּנָּעֵל *schütteln* (Nöldeke). **12** Vgl. 4 1 und den Einschub in 1 15. Nur hier ist der stehend gewordene Vergleich durchgeführt, und zwar gewiss richtig. Denn die Iris mit der Pupille ist die Taube, nach Bewegung und Farbe — die Felsentaube (vgl. zu 2 14) ist grau oder blau mit schwarzen Binden — das Weisse des Auges die *Wasserbäche*, die *Milch* (vgl. die Hesbonteiche 7 5). Damit muss auch die vierte Zeile zusammenhängen. Deshalb wird מְלֵאת nicht *die Fassung* (von Edelsteinen) bedeuten können; eher die *Einfassung*, den *Rand* eines Wasserbeckens oder Milchgefässes. Wahrscheinlich ist es einfach *Fülle*, *Überfluss*. Unrichtig dem Sinne nach liest Bickell כְּעֵינֵי יוֹנִים; warum nicht einfach כִּשְׁתֵּי? **13** Lies nach den Vss. כערוגת und מִגְדָּלוֹת; darnach übersetzt auch Baethgen. Bickell streicht das כ von כערוגת, möglich, aber nach v. 12 nicht nötig. Vgl. zu 2 17. Für **bα** vgl. zu 2 16; für β 5 5. Der Duft der Haut und des Atems reicht wohl zur Erklärung der überschwänglichen Bilder aus. **14** גְּלִילִים wird hier dasselbe bedeuten wie Est 1 6. Dort würde *Ringe* passen, aber hier nicht; hier wie dort passt *runde Stangen*, Walzen, hier als Bild für die Finger, aus denen die Hand besteht. תַּרְשִׁישׁ ist ein häufig genannter Edelstein (nur Hes 10 9 mit אֶבֶן, sonst Ex 28 20 u. s. w.), nach Josephus der Chrysolith. מְמֻלָּאִים kann nach מְלֵא Ex 28 17 31 5 35 33 nichts anderes sein als *besetzt*, *eingelegt mit*, und mit den Edelsteinen können nur die glänzenden Fingernägel gemeint sein. An Bemalung der Nägel braucht nicht gedacht zu werden. **b** מֵעַיִם ist hier wie Dan 2 32 aram. der *Unterleib*, der die Eingeweide einschliesst; עֶשֶׁת gewiss nicht *Kunstwerk*, sondern *Platte*, vgl. *planus venter* als eine Schönheit Ovid Am. I, 5, 21, auch Nöldeke, Tabari S. 326. So I. Löw, bei Ges.-Buhl. *Eingehüllt in Saphire* auf die Kleidung zu beziehen ist ein Notbehelf, eine Deutung auf den Körper selbst schwer; doch darf man den Bereich der Hyperbeln weit ausdehnen. Bickell gewinnt durch הַשֵּׁן eine Silbe, aber gegen den Gebrauch in unserem Zusammenhang. **15** שֵׁשׁ auch Est 1 6, שַׁיִשׁ I Chr 29 2 *weisser Marmor* oder *Alabaster*. אֲדָנִים sind die *Basen* der Marmorsäulen (Ex 26 19 und häufig), hier die Füsse. Hitzig und Grätz werden Recht haben, dass die ungeschützten Füsse, von der Sonne verbrannt, sich scharf von der zartweissen Haut der Beine abheben sollen. Natürlich knüpft das Bild an Muster der Goldelfenbeinkunst an. **b** fasst die Gestalt im ganzen, den Wuchs zusammen; die *Cedern des Libanons* sind künstlich in zwei Glieder

verteilt. בָּחוּר ist hier recht auffallend. *Ein Jüngling wie Cedern* oder *er, der auserlesen ist wie C.* widerspricht dem Bau des *Waṣf* von v. 11 an, der niemals den Geliebten selbst, sondern etwas an ihm als Subjekt setzt; erst כְּלוֹ in 16^b greift auf ihn selbst zurück. So bleibt nur übrig, בָּחוּר als zweites Prädikat zu מַרְאֵהוּ zu fassen; ein bezeichnenderes Wort dafür wäre erwünscht. **16** Ob *sein Gaumen ist eitel Süssigkeit* auf seine Reden oder Küsse geht, darüber mag man streiten; doch spricht 7 10, vgl. mit 1 2, kaum für ersteres. Auch **b** (zu כְּלוֹ vgl. כְּלֵךְ 4 7) redet wohl nicht von der „Liebenswürdigkeit" seines Wesens, sondern von dem Liebreiz seiner Person, wie die Gattin allein ihn erfahren hat. Diese leise Überschreitung der Grenzen des *Waṣf* (vgl. zu 4 1–7) bildet den Abschluss. *So sieht mein Liebster aus.* Bickell schiebt vor בְּנוֹת ein כֵּן ein; aber sprachlich ist das nicht zu rechtfertigen.

6 1–3 Diese Verse habe ich (Preuss. Jahrbb. a. a. O. S. 112f.) für einen Einschub erklärt; sie sind es sicher, wenn v. 2f. im eigentlichen Sinne sagen will, der Liebste sei in seinen Garten hinabgegangen, um dort zu weiden und Lilien zu pflücken. Denn dann hat der Verfasser der Verse die bildlichen Wendungen andrer Lieder des Buches gründlich missverstanden. Daneben bleibt die Möglichkeit, dass sie auch hier bildlich gemeint sind: der Garten wie in 4 12ff. sein junges Weib, die Balsambeete nach 5 13^a ihre Wangen, die Lilien nach 5 13^b 2 16 ihr Mund, das Weiden und Pflücken (vgl. 5 1) der Genuss ihrer Minne. Dann würde die Einführung des *Waṣf* nach dessen Abschluss noch einmal aufgenommen und bildete durch einen neckenden Ausgang einen vollständigen Rahmen dazu. Die Wirklichkeit in der Vergangenheit, nach dem Traum (vgl. zu 5 8), schlüge plötzlich in die der Gegenwart um. Die Braut hat die Töchter Jerusalems nur zum besten gehabt: ihr könnt euch das Suchen sparen; denn er ist gefunden, er ist nicht mehr zu haben, er lebt nur noch meiner Liebe. Das wäre schriftstellerisch sehr kühn, aber im Verlaufe einer fröhlichen Hochzeitsfeier sehr begreiflich und ergötzlich, und hätte obendrein in der Hauptsache ein Seitenstück an 3 4, wo ebenfalls der selige Besitz den Abschluss bildet. Bickell streicht v. 3 als Eintrag aus 2 16; aber das ist nur dann nötig, wenn man, wie er es (vgl. zu 2^b) zu thun scheint, v. 2 eigentlich fasst. Ist er bildlich gemeint wie v. 3 selbst, so schliesst diese Wiederholung von 2 16 ein Lied, das mehr als alle andren mit stehenden Wendungen arbeitet, durchaus passend ab. Ich möchte diese zweite Möglichkeit vorziehen.

1 Die Frage der T. J.'s ist genau wie die erste 5 9 gebaut: aβ besteht aus der Anrede, bα wiederholt die Frage. Über den Vortrag dieses Verses vgl. zu 5 9. **2** Über die Auslegung vgl. zu v. 1–3. Für בַּגַּנִּים ist בְּגַנּוֹ, wenn nicht gar בְּגַנִּי, zu lesen, vgl. zu 4 15. Bickell liest nach v. 11 7 13 לִרְאוֹת בַּגְּפָנִים *um nach den Weinstöcken zu sehen.* Er gewinnt dadurch die sechste Silbe, macht aber zugleich die eigentliche Fassung zur Notwendigkeit, und dies würde die Streichung der Verse bedeuten. Für die Echtheit von לִרְעוֹת bürgt לְלַקֵּט, das nur darum gewählt wurde, weil jenes vergriffen war. **3** Vgl. zu v. 1–3.

4—7 Bruchstück einer Wiederholung des Waṣf der Ehefrau. 4 1–7. Die Verse entsprechen 4 1 2 3^b; aber wenn 5^b–7 sich mit 4 1^b 2 3^b bis auf unerhebliche Lesarten decken, so gehn v. 4 5^a gegenüber 4 1^a eigne Wege. Nur sie bedürfen also noch der Besprechung; alles Allgemeine und die Würdigung der Lesarten vgl. zu 4 1–7.

4 5 Die *Furchtbarkeit* der Braut (vgl. v. 10, das Wort noch Hab 1 7) hält ihrer Schönheit die Wage. Jene liegt nach v. 5 in ihren Augen. Man hat daraus für die dramatische Auffassung allerlei Vorteil zu ziehen gesucht: mit drohendem Blick weist die Reine ungebührliche Zumutungen in ihre Schranken zurück. Aber dazu passt es schlecht, wenn der Abgewiesene in seinen Lobes-

erhebungen ruhig fortfährt. Den richtigen Weg zeigt 4 9 (vgl. dazu): die Braut ist furchtbar als Zauberin, und als solche wirkt sie durch ihre Augen. Sie überwinden den Tapfren sichrer als *Bannerschaaren*, (Fähnlein) von Kriegern. Zu נִדְגָּלוֹת in dieser Bedeutung vergleicht Delitzsch gut אֹרְחוֹת *Karawanen;* מִגְדָּלוֹת *Türme* zu lesen (Grätz, Martineau) ist überflüssig. הֲרְהִיב ist hier nicht *bestürmen* (Ges.-Buhl), noch weniger geschlechtlich *erregen* (Siegfried im Wb.), sondern einfach wie im Syr. *in Schrecken setzen.* שָׂהֲם konstruiert עֵינַיִם als masc., wie 4 9 Kĕtīb, Hi 21 20 Sach 4 10.

Es bleiben die Worte [*schön*] *wie Thirza, lieblich wie Jerusalem. Thirza* kann neben Jerusalem nichts andres sein als die nordisraelitische Königsstadt, die uns I Reg 14 17—16 23 II, 15 14–16 begegnet, d. i. von Jerobeam I. bis Omri und noch einmal unter Menahem, freilich da nicht ganz sicher (vgl. Buhl, Geographie S. 247, zur Lage ebendas. S. 203). Ihre Erwähnung genügt, wenn die Worte ursprünglich sind, die nachsalomonische Abfassung des Buches zu beweisen, aber nicht, wie man immer wieder meint, sein hohes Alter. In der Zeit, in die uns alle übrigen Merkmale verweisen, lagen die alten Geschichtsbücher fertig vor und wurden eifrig studiert. Suchte man zu Jerusalem ein Seitenstück, so konnte der Wunsch, das ketzerische Samaria zu vermeiden, dazu führen, das alte Thirza auszugraben. Allerdings leichter bei einem Schriftgelehrten, als im Volksliede. Aber höchst wahrscheinlich sind auch die drei Worte כְּתִרְצָה נָאוָה כִּירוּשָׁלַם nicht ursprünglich. Sie unterbrechen den wirksamen Gegensatz *schön aber furchtbar* durch breite Ausführung des Ersteren, und verdunkeln die einfache Begründung in v. 5. Jerusalem als Bild der Lieblichkeit entspricht gewiss auch nicht dem, was man erwarten sollte. So streicht Bickell die drei Worte. Ihre Entstehung völlig aufzuklären, wird allerdings schwerlich gelingen. Am wahrscheinlichsten ist mir, dass ursprünglich dem כַּנִּדְגָּלוֹת entsprechend, auch dem יָפָה nur ein Vergleichswort beigegeben war, das dann durch Verderbnis entstellt und als כְּתִרְצָה entziffert wurde. Dann verhalf man vollends durch einen Einschub Jerusalem zu seinem Rechte. Will man nicht so oder anders den Text verbessern, sondern bleibt bei der Ursprünglichkeit der Worte, so wird das Rätsel nur grösser, ohne dass man das Recht gewinnt, irgend welchen Schluss daraus zu ziehen.

Die beiden Verse haben nicht den Klang des *Waṣfs*, sondern erinnern in ihrer lebendigeren Bewegung an 1 15f., mehr noch an 4 9ff. Wahrscheinlich sind sie ein Bruchstück eines andren Liedes, das dann wegen der Anklänge an 4 1 mit einigen Versen von dort aufgefüllt wurde. Für 5^b vgl. zu $4\,1^b$, für v. 6 zu 4 2. Hinter v. 6 bringt LXX, auch im Syro-Hexapl. ohne Obelos, ferner Aquila, Symm. $4\,3^a$, der im mas. Text hier fehlt. Für v. 7 vgl. zu $4\,3^b$.

8 9 16. Lied. Dem Bräutigam ist sein junges Weib lieber als der ganze Harem König Salomo's. Das ist zweifellos der Sinn, obgleich der Bräutigam nur durch Kosenamen ausdrückt, was ihm die Braut gilt, während er den Harem Salomo's selber ihr den Kranz reichen lässt. Sein genaues Seitenstück hat das Liedchen an 8 11f. Dort wird Salomo genannt, hier nicht; doch lässt sich die Herstellung seines Namens in v. 8 kaum umgehn. Wenn in 3 6ff. der Bräutigam selbst Salomo heisst, während er sich in diesen beiden Liedern als ärmer und doch reicher von ihm unterscheidet, so entspricht das nur der Freiheit, die das Königspielen lässt. Dort gilt es seine äussere Pracht aufs höchste zu erheben, hier den inneren Vorzug seiner Liebesheirat durch den Gegensatz zu betonen. Die beiden kleinen Stücke nähern sich in ihrer epigrammatischen Fassung der Spruchdichtung. Bickell findet drei Vierzeiler von sechssilbigen Trochäen, muss aber eine ganze Zeile hinter v. 8, eine halbe in 9^a ergänzen und 9^b zu einem vollen Vierzeiler recken, mit *Vájeášširúha* und *Vájehálelúha*. V. 8 und 9^a geben sich vielmehr ungezwungen als Dreizeiler, während 9^b als Zweizeiler abschliesst. Doch vgl. zu v. 9.

8 *60 Königinnen, 80 Nebenfrauen und zahllose Mädchen* schliessen sich

natürlich zu einem Harem zusammen, sie stellen nach dem ersten Posten den Besitz eines Königs dar. Dass dies hier Salomo sein soll, bezweifelt wohl niemand; aber die Aussage fehlt. Wo wir sie zu erwarten hätten, steht ein הַמָּה, das man mit einem [*sechzig*] *sind es* [*der Kön.* u. s. w.] wiedergeben dürfte, wenn hier nicht trotz alles Spielraums, den Ges.-Kautzsch[26] § 145 p lässt, ein הֵנָּה unerlässlich wäre. Aber läse man das, so fehlte doch das Beziehungswort dafür. Das Beste wäre dann noch *da stehn 60* u. s. w. Lässt man im Drama Salomo reden, wodurch allein das Fehlen seines Namens erklärlich würde, so wäre statt הַמָּה ein לִי zu erwarten. Man muss also המה als Verderbnis oder Entstellung aus לִשְׁלֹמֹה ansehen (so ich Preuss. Jahrbb. a. a. O. S. 97) oder mit Bickell hinter v. 8 ein ganzes Versglied בְּחַדְרֵי הַמֶּלֶךְ ergänzen. Das Erstere scheint mir leicht und durch 8 11 geboten. Vielleicht haben die weit höheren Ziffern (700 und 300) in I Reg 11 3 Anlass gegeben, den offenbaren Widerspruch durch Verwischen des Namens zu beseitigen. Das הַמָּה oder הֵנָּה könnte durch das הִיא in v. 9 an die Hand gegeben sein. מְלָכוֹת entspricht dem שָׂרוֹת in I Reg 11 3, es sind die *ebenbürtigen Gemahlinnen;* פִּילַגְשִׁים hier wie anderwärts die *Nebenfrauen,* עֲלָמוֹת Hofstaat und Dienerschaft, in 9[b] בָּנוֹת genannt. **9** Lässt man Salomo reden, so wird man gern übersetzen: *Sie* [die Sulamitin] *allein ist meine Taube* u. s. w.; man setzt sich aber dadurch in Widerspruch mit aβγ, wo אַחַת deutlich Prädicat ist. Das muss es also auch in α sein: *Sie, meine Taube u. s. w. ist nur eine.* Bei der richtigen Auffassung ergiebt sich dies Verständnis von selbst. Die Schmeichelnamen lauten wie 5 2; das רַעְיָתִי, das dort noch vorhergeht, schiebt Bickell hier ebenso ein, um aus aα zwei Zeilen zu gewinnen. Dass sie die einzige Tochter ihrer Mutter ist, hat mit dem Gedanken des Liedchens im Grunde nichts zu thun und lenkt ihn in unerwünschter Weise ab. Das אַחַת anders zu deuten, als *einzigartig geliebt* oder dgl., hat man kein Recht, umsoweniger als erst das בָּרָה (etwa *auserlesen, köstlich*) den Gedanken fortführt. Will man die Abschweifung nicht einfach in den Kauf nehmen, so könnte man daran denken, die beiden Zeilen aβγ zu streichen, um aus aα und b einen Dreizeiler = v. 8 zu gewinnen, der in der knappsten Form ausspräche, worauf es ankommt. **b** Aber dieser Einzigen hat der ganze Harem Salomo's selber *den Vorrang zuerkannt.* So darf man vielleicht nach der wahrscheinlichen Ableitung (vgl. Nöldeke ZDMG XL, 723 und Ges.-Buhl) וַיְאַשְּׁרוּהָ fassen, weil die gewöhnliche Bedeutung *sie priesen sie glücklich*, so angemessen sie im Sinne der Hofdamen wäre, doch von dem Gedanken des Stücks ablenkt. וַיְהַלְלוּהָ *sie rühmten sie* scheint auch ein Urteil über die Person der Braut, nicht über ihr Los, zu enthalten. Die unvermittelte Gegenüberstellung רָאוּהָ wirkt sehr nachdrücklich; Bickell's כִּי (bis בָּנוֹת 6 Silben) schwächt ab und bedingt eine unrichtige Auffassung des אַחַת.

Die einfache Behauptung, dass der Harem Salomo's die Gerühmte gesehen habe, ist für die dramatische Fassung des Buches ebenso leicht und willkommen, wie für die hier vertretene kühn; doch geht sie schwerlich über das hinaus, was bei dem Drama im Leben, wie die Hochzeitsfeier dies darstellt, möglich war. Man denke an den Kranz der versammelten Schönen, die in dankbarer Erinnerung oder froher Erwartung der eigenen „schönsten Feier" mit ihrem Lobe nicht kargen. Vgl. aber noch zu 6 10—7 6 und zu 7 1.

6 10—7 6 17. Lied. Der Waṣf zum Schwerttanz der Braut am Hochzeitstage. Zu dem *Waṣf* im allgemeinen vgl. zu Cap. 4—7. Im Vergleich mit jenem massvolleren *Waṣf* stellt sich der unsrige unbedingt als der kühnere, freiere dar, der auch die verhüllten Reize zu schildern sich nicht entblödet: er ist also schon danach zweifellos der zu dem Schwerttanze der Braut am Hochzeitstage selbst gesungene (vgl. Wetzstein Dreschtafel S. 291, ZDMG XXII, 105f., bei Delitzsch S. 170ff.). Höchst wahrscheinlich wird zudem der Schwerttanz als *Heertanz* in 7 1 ausdrücklich genannt. Die Abgrenzung des *Waṣf* macht einige Schwierigkeit, nach unten hin sowohl, wie nach oben. In 7 8–10 folgt ein stürmisches Liebeslied, in dem der Bräutigam gleichsam die Besitzergreifung von den Reizen der Braut ausspricht. Möchte das sachlich am Hochzeitsabend recht am Platze sein und danach zeitlich gut an den *Waṣf* zum Schwerttanze der Braut anschliessen (so z. B. Bickell), so berichtet doch Wetzstein von dergleichen nichts. Es wird also geraten sein, dem oben aufgestellten Grundsatz gemäss bei dem engeren Begriff des *Waṣf* zu bleiben, und alle eigentliche Handlung von ihm loszulösen. Dann aber geht der *Waṣf* mit 7 6 zu Ende und schon 7 7 wird als Eingang zu v. 8 ff. zu ziehen sein. Den Anfang des *Waṣf* im engsten Sinne bildet jedenfalls 7 2. Aber wenn dazu unbedingt 7 1 herangezogen werden muss, so lässt es sich kaum vermeiden, den Anfang der Einleitung (vgl. oben zu 5 2–6 3) bis 6 10 zurückzuverlegen, wo die Braut erscheint und herannaht. Dieser Anfang wäre in jeder Beziehung vortrefflich. Allenfalls kann man selbst die Verse 6 8f. noch hinzuziehen und so die *Waṣfs* lückenlos auf einander folgen lassen. Bei denjenigen Auslegern, die in dem Ganzen des Buches einen mehr oder minder geschlossenen Zusammenhang sehen, ist es sehr beliebt, v. 10 und weiterhin 7 1 ff. als den Wortlaut des Zeugnisses für die Schönheit und den Wert der Braut zu nehmen, von dem 6 9 redet: *sie priesen sie folgendermassen.* Ganz ausgeschlossen ist diese Auffassung auch bei unsrer Anschauung nicht. Der Sänger liesse dann zuerst den Bräutigam erzählen, was seiner Auserwählten mit dem weiblichen Hofstaat Salomo's begegnet sei, und nun spielte sich der Vorgang vor den versammelten Gästen dramatisch ab, sodass die weiblichen Festgenossen, etwa durch Geberden, Händeklatschen und immer wiederkehrende Chorworte (vgl. bei Delitzsch S. 171) jenen Hofstaat darstellten. Die Wahl ist offen zu lassen, sie bleibt, sofern nicht weiterer Stoff herzugetragen wird, Geschmacksache. Vorsichtiger ist die Unterscheidung einzelner Stücke, wie sie hier durchgeführt ist. Bickell liest 6 10—7 10^{a} als vierzeilige Strophen von je zwei Ḳinaversen; doch vermag er diese Verse trotz der Dehnbarkeit seines Massstabs nicht ohne tiefe Eingriffe in den Text durchzuführen. Wie die Dinge liegen, stehn neben einigen Versen, die sich leicht als Ḳinaverse lesen lassen (7 3^{a} 4, weniger leicht schon 2^{b} 3^{b} 5$^{b\beta}$), eine Anzahl andrer, die ganz gleichschwebend gebaut sind (so 7 1^{a} 5$^{b\alpha}$ 6$^{a\beta b}$ unter dem, was Bickell stehn lässt). Da der *Waṣf* in 4 1–7 in Ḳinaversen, der in 5 2 ff. in gewöhnlichen abgefasst ist, lässt sich schwer eine Entscheidung treffen.

10 *Die da herabblickt* wird die richtige Übersetzung von הַנִּשְׁקָפָה sein. Nicht ein erhöhter Standpunkt der Braut braucht dabei massgebend zu sein (vgl. aber zu v. 12), sondern dass die Morgenröte auf den Bergen Moab's im Osten liegt (Jo 2 2) und mit ihren Gipfeln zugleich *herabblickt* (I Sam 13 18 Num 21 20 23 28). Über das einleitende מִי זֹאת vgl. zu 3 6. Auch hier ist gar kein Grund es mit Bickell zu streichen; vielmehr leitet es die so überschwänglich gepriesene Erscheinung in erwünschter Weise ein. Wir haben uns die Braut als eben herannahend zu denken. Die dichterischen Namen für Sonne und Mond stehn auch Jes 24 23 30 26 neben einander. Schon darum empfiehlt es sich nicht den Schluss des Verses von בָּרָה an zu streichen, wie Bickell thut, um nur einen Ḳinavers zu behalten. Dagegen kann אֲיֻמָּה כַּנִּדְגָּלוֹת recht wohl Eintrag aus v. 4 sein, zumal es einen Gedanken herzubringt, der hier weder Anknüpfung noch Verwendung findet. Der Rest von b bildet mit a einen guten gleichschwebenden Vers. Martineau versetzt den ganzen Vers vor 8 5;

aber das ist nicht nur die reine Willkür, sondern auch ein sehr schlechter Tausch.

11f. Diese beiden Verse könnten ganz gut ein Liedchen für sich bilden, das die Ahnungslosigkeit der Braut, die eigene Überraschung über ihr Glück lieblich schildert, anders abgestimmt, aber verwandt mit 8 8–10. Man könnte annehmen, dass es durch Zufall oder Ungeschick hierher geraten wäre, und dann, nachdem man es herausgelöst, v. 10 unmittelbar mit 7 1 verbinden. Im höchsten Grade gewagt dagegen ist es, die Verse in einem andren Zusammenhang unterzubringen. So schiebt Grätz sie als Beginn der Rede des Bräutigams vor 6 4 ein, natürlich nach erheblichen Änderungen. Martineau nimmt die letzteren auf, verweist aber 11^a (bis הנחל) hinter $5\,1^{a\alpha}$ (כַּלָּה), streicht 11^b und fügt v. 12 hinter 7 9 ein. Ohne Vergleich besser, als an diese und beliebige andre Stellen aber passen die Verse dahin, wo sie überliefert sind. Sogar als ein ursprünglich selbständiges Liedchen könnte der Dichter sie zur Einleitung des *Waṣf* verwertet haben, wie andre in 5 2ff.; ebenso gut aber können sie für unsre Stelle gedichtet sein, um das Stück dramatisch zu beleben. Die Braut antwortet auf die Lobeserhebungen bescheiden abwehrend, wie es sich ziemt, dass sie eigentlich gar nicht wisse, wie sie zu solchen Ehren komme. Eine Sängerin leiht ihr Wort und Stimme: ob, was sie ihr in den Mund legt, der Wirklichkeit entspricht, ist ganz und gar gleichgültig, sofern es nur die geziemende Brautstimmung wiederspiegelt. Aus den Versen grosse Verwickelungen herauszulesen, die Anknüpfung des Salomo-Sulamith-Drama's, ist ein unberechtigtes Verfahren; aber ebensowenig darf man sie einfach beseitigen, wie Bickell thut. Vgl. das Einzelne bei der Auslegung.

11 Die Braut spricht. גִּנָּה ist auch Est 1 5 7 7f. punktiert, die Nebenform גַּנָּה findet sich noch mehrfach. אֱגוֹז ist ein persisches Lehnwort (I. Löw a. a. O. S. 84ff.). Zu בְּאֲבִי vgl. Hi 8 12. Ganz falsch liest Grätz für לִרְאוֹת nach v. 2 לִרְעוֹת, umgekehrt dort Bickell. Die beiden Zeilen von **a** sind viel zu eigenartig, als dass man sie mit Bickell einfach als Gegenstück zu v. 2 streichen dürfte. Dagegen ist **b** allerdings vollständig in $7\,13^a$ enthalten und weicht nur soweit davon ab, als es der Anschluss an **a** verlangt. An sich kann die Wiederholung beliebter Wendungen nicht auffallen. Aber immerhin mag man fragen, ob das Ziel des Spaziergangs ausdrücklich als *Nussgarten* bezeichnet sein würde, wenn man darin nach Weinstock und Granaten sehen wollte. Ferner macht Bickell mit Recht darauf aufmerksam, dass LXX am Schlusse des Verses $7\,13^b$ = ἐκεῖ δώσω τοὺς μαστούς μου σοί folgen lässt. Daraus kann man auf Einschub auch der beiden vorhergehenden Zeilen schliessen; doch bleibt daneben möglich, dass die Worte von jemandem nachgetragen sind, der die Übereinstimmung mit $7\,13^a$ beobachtet hatte; vgl. übrigens zu v. 6 und 8 4 ähnliche Fälle. Danach ist die Streichung von $6\,11^b$ (Bickell, Martineau) wenigstens freizugeben. **12** Der Vers bereitet ungewöhnliche Schwierigkeiten. Vocale und Accente machen נַפְשִׁי zum Subjekt von שָׂמַתְנִי. Dann soll *die Seele* (man macht daraus *Lust, Neugier*) zunächst etwas thun, wozu sie nicht im Stande ist, und obendrein hat die Braut ja in v. 11 gesagt, was ihre Absicht in diesem Augenblick war. Ausserdem macht man mit dieser Auffassung jede rhythmische Abteilung des Verses unmöglich. Vielmehr kann נַפְשִׁי nur Objekt oder Subjektsapposition zu יָדַעְתִּי sein: *ich kannte mich selbst nicht* oder *ich wusste es selber nicht*, d. i. *ich wusste selber nicht wie*. Bickell[1] (vgl. dort $6\,10$—$7\,1$ 8 5 hinter 3 6) gewinnt denselben Sinn, indem er יָדְעָה statt יָדְעָה punktiert (besser יָדַעַת nach Ges.-Kautzsch[26] § 152 d). Dann kann freilich שָׂמַתְנִי nicht richtig sein, da das weibliche Subjekt dazu fehlt. Will man die Konso-

nanten festhalten, so bleiben die Lesungen שַׂמְתַּנִי *du* [o Bräutigam] *hast mich gesetzt* oder שַׂמְתֻּנִי *ihr habt mich gesetzt*. Die letztere (so Bickell[1]) wäre dem Sinne nach sehr geeignet; aber freilich kommen davon nur drei Beispiele, צַמְתֻּנִי Sach 7 5 und הֶעֱלִיתֻנוּ Num 20 5 21 5 vor (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 59 a). Will man nicht hier das vierte setzen, so muss man das ת streichen, etwa als falsche Anpassung an נַפְשִׁי, und שָׂמַנִי oder שָׂמְנִי lesen. Das folgende מַרְכְּבוֹת, das wohl den Anfang der zweiten Zeile bildet, kann recht wohl Accusativ dazu sein, vgl. die allerdings häufigeren Accusative פֶּתַח und בֵּית וגו׳ Ex 40 29 I Reg 22 27. Aber doch nur in dem Sinne, der für den Begriff *Wagen* der selbstverständliche ist, also *auf*, nicht *zu* oder *unter die Wagen*, wie man dem Subjekt נַפְשִׁי und einer frei geschaffenen Verwicklung zuliebe immer wieder will. Für מַרְכְּבוֹת lässt sich ohne Textänderung, wenn man die Mehrzahl nicht generell für den einzelnen Wagen fassen will, מֶרְכָּבֶת (Gen 41 43) lesen. Nun könnte נָדִיב Subj. zu einem שָׂמַנִי (oder Anrede zu einem שַׂמְתַּנִי) sein: *ein Edler hat mich auf die Wagen meines Volkes gesetzt*. Dafür spricht die Wortstellung nicht. Oder Attribut zu עַמִּי *meines Volks des edlen* für הַנָּדִיב, sehr ungewöhnlich und überflüssig, auch dem Sinne nach. Zudem ist Eigentümer des Wagens gewiss leichter ein Einzelner als das Volk. Aber der Singular von עַם als *Verwandter* (vgl. Ges.-Buhl עַם II) hat im AT an Gen 19 38 allein eine zu schwache Stütze. Es bliebe die Umstellung עַמִּי נָדִיב (Num 21 18) oder die Vereinigung zu dem häufigen Eigennamen עַמִּינָדָב (LXX). Wer das letztere wagt, erhält den Namen des Mannes, bei dessen Hochzeit diese Lieder aufgeschrieben wurden, in den Kauf. Endlich könnten auch עַמִּי und נָדִיב sich ausschliessende Lesarten sein, von denen eine zu streichen wäre. Keine dieser Möglichkeiten befriedigt ganz; sonstige Hilfe bleibt abzuwarten. Doch muss man, wenn man nicht völlig Verzicht leisten will, schliessen, dass es zu der Zeit, an dem Orte, unter dem Stande, wo diese Lieder aufgezeichnet sind, Sitte war, die Braut zum Schwerttanze am Hochzeitstage auf einem Wagen herbeizufahren. Das Vorhandensein eines solchen vorausgesetzt, ist das mit den bezeugten Hochzeitssitten wohl vereinbar, man denke an die Brautkrone, die dabei getragen wird, und ähnliches. Gut stimmt dazu das הַנִּשְׁקָפָה v. 10, das durch einen die Köpfe überragenden Sitz voll verständlich würde.

Viel weiter als alles Erwähnte gehn die Vorschläge von Grätz (Martineau) und Bickell. Der erstere liest שַׂמְתַּנִי und zerlegt das Wort מרכב[ו]ת in מְרַךְ (Adj. oder Part. nach מָרַע Jes 9 16 10 4) und בַּת und übersetzt: *Du hast mich weichlich gemacht, Tochter Amminadabs*; Martineau giebt für *weichlich* die erwünschte Umschreibung *furchtsam*. Sie hat ihn durch drohende Blicke von allzu sinnlichen Gelüsten geheilt, das der Sinn. Lesen wir aber auch ein schlichtes רַךְ für das in dieser Bedeutung unmögliche מְרַךְ, so sieht jeder ein, dass שַׂמְתַּנִי רַךְ für den einfachen Causativstamm (vgl. הֲרְהִיבָנִי v. 5) kein Hebräisch ist. Bickell beseitigt den ganzen Vers samt 7 1[b]. Sein Verfahren zeugt von einem fast beispiellosen Scharfsinn, verlangt aber einen Glauben an die Schöpferkraft des Zufalls, den nicht leicht jemand teilen wird. Ich beschränke mich darauf die kurze Darlegung aus seiner Bemerkung gegen Bruston (Actes du Xme congr. intern. d. Orientalistes, III, 44, 1896) hieherzusetzen. „Zuerst entstand aus כְּמוֹ חֲלָאִים in VII, 2 eine doppelte Dittographie oder Glosse, vielleicht auch Variante, כמחלת המחנים, welche dann das vorgesetzte מה תחזו בשולמית veranlasste. Zu diesem letzteren entstanden dann in VI, 12 zwei erklärende Glossen, nämlich לא ידעתי zu מה תחזו, und נפשי (an mir) zu בשולמית. In VI, 11,

welcher Vers ganz aus Wiederholungen von Stellen aus anderen Liedern besteht, und dessen zweite Hälfte wörtlich mit VII, 13 übereinstimmt, hat LXX am Schlusse noch richtig, wie dort auch im Hebräischen, den Zusatz שם אתן את דודי לך. Zu diesem שם אתן ist שמתני in VI, 12 Dittographie, während Reste von את דדי לך in den drei ersten Buchstaben von מרכבת stecken und der Schluss des Verses בת עמי נדיב eine richtige Doublette zu בת נדיב in VII, 2 ist."

7 1 Hier und nur hier findet sich zweimal, als Anrede und Bezeichnung der Braut, הַשּׁוּלַמִּית. Dass es kein Eigenname ist, zeigt schon der Artikel; aber auch solche, die das wissen und sagen (z. B. Kamphausen, Öttli), brauchen dennoch *Sulammith* als Eigenname, weil es sich in der christlichen Kirche so eingebürgert hat. Kamphausen beruft sich dafür auf die neutestamentliche *Magdalena*. Insofern mit Unrecht, als dieses im NT nie ohne den Namen *Maria* vorkommt, mit Recht aber insofern, als der Ursprung der gleiche ist. Denn שׁוּלַמִּית heisst zweifellos *die von Šulem* [zu Hause ist]; von allen andren künstlichen Deutungen kann man ruhig absehen. *Sulem* aber ist die Ortschaft שׁוּנֵם (Jos 19 18 I Sam 28 4 II Reg 4 8), die Jizreel gegenüber am Südhang des kleinen Hermon liegt (vgl. Buhl S. 217 274). Sie heisst schon bei Eusebius und Hieronymus (Onom. ed. Lagarde, S. 294 152) *Sulem* und heute *Sōlem*. Dem alten Namen entspricht die ursprüngliche Lesart der LXX Σουναμῖτις (cod B Σουμανείτις), sei es, dass ihre Vorlage ein שׁוּנַמִּית bot, oder dass darin nur die richtige Deutung steckt (schon Aquila und Symm. geben das ל wieder). Möglich wäre, dass, sei es schon bei der Redaktion des Buches, sei es erst später, die Namenform mit ל eingeführt wäre, um einen erwünschten Anklang an *Salomo* zu gewinnen. Von der Annahme nun, dass damit die wirkliche Heimat der weiblichen Hauptperson bezeichnet sei, nährt sich die dramatische Auffassung unsres Buches. Ein Landmädchen von dort ist so oder so der Gegenstand der Liebe des Königs Salomo geworden, und das Schicksal dieser Liebe bildet den Gegenstand des Buches. Es wäre dann schier unbegreiflich, dass diese einzige deutliche Bezeichnung der Heldin so spät und nur ein einziges Mal auftaucht, und dass der Name ihrer Heimat der Braut nicht ein einziges Mal über die Lippen kommt, obgleich sie nach Aller Meinung mehr oder minder heimwehkrank ist. Ist aber vollends Salomo gar nicht *dramatis persona*, sondern nur Ideal oder Folie des Bräutigam-Königs, verweisen uns die *Töchter Jerusalems* dorthin, so ist ähnliches für diese Benennung zu erwarten. Von den beiden Sunamitinnen (הַשּׁוּנַמִּית), die das AT nennt, ist sicherlich nicht die wohlhabende Frau gemeint, die dem Propheten Elisa Obdach gab (II Reg 4 12 25 36), sondern *Abišag von Sunem*, die letzte Gemahlin und Pflegerin Davids (I Reg 1 3 15 2 17 21 f.). Sie war nach der ersten Stelle das schönste Mädchen, das man damals im ganzen Bereiche Israels finden konnte; sie ist deshalb sprichwörtlich für ihre Schönheit geworden. Darum wird sie für die denkbar grösste Schönheit einfach ohne ihren Namen als *Mädchen von Sunem* (vgl. *die Jungfrau von Orleans*) angezogen, und so bedeutet der Name nichts weiter, als der im Munde der weiblichen Hochzeitsgäste (5 9 6 1) und des Geliebten (1 8) sonst gebräuchliche *du Schönste unter den Weibern*. Vgl. noch Preuss. Jahrbb. a. a. O. S. 98—102, auch Stade, Gesch. d. V. Isr. I, S. 292 Anm.

Bickell schafft die *Sulammitin* völlig aus der Welt, indem er 1b streicht und 1a punktiert: שָׁבִי שָׁבִי הַשָּׁלֵמְתִּ (והשלמת wäre unerlässlich), „*Verweile, verweile doch, werde zutraulich*", was sich wohl durch das richtige Verständnis des Beinamens von selbst erledigt. Falsch ist allerdings sicher die Ergänzung des Vokalbuchstabs in dem vierfachen שׁוּבִי. Ich hatte (a.a.O. S. 104) an סֹבִּי *dreh dich* [im Tanze] gedacht, würde aber dasselbe Wort jetzt lieber als *komm her, tritt herzu* (vgl. zu 2 17) fassen. Bickell's שָׁבִי wäre als *bleibe* gut genug, wenn nicht das Missverständnis *setz dich!* drohte. Deutlich ist aβ vollauf so lang wie α; nur Bickell kann lesen: *šebí šebí hišlámti* (7 Silben), *šʾbí šʾbí vʾnechzá bakh* (5 Silben). Die Frage b lockt die Schilderung, den eigentlichen *Waṣf*, hervor. Sie braucht nicht der Braut in den Mund gelegt

zu sein, sondern kann aus dem Kreise der Weiber kommen. Ganz unmöglich ist es, damit die Braut (Magnus, Grätz) oder gar den Bräutigam (Martineau) entrüsteten Einspruch dagegen erheben zu lassen, dass man die Tanzende wie eine gemeine, feile Tänzerin (מחולת so zu verstehn oder danach zu ändern) lüstern anstarre. Man müsste dann weiter annehmen, dass die Angeredeten dem zum Trotz ihrer Lüsternheit doppelt deutlichen Ausdruck gäben und die Braut durch irgend etwas genötigt wäre, ihnen dennoch weiter zum Schauspiel zu dienen. Bickell streicht den Halbvers (vgl. zu 6 12), beseitigt aber damit wieder einen der bezeichnendsten Züge. Denn nicht um den *Tanz von Mahanajim*, der Stadt im Ostjordanlande, handelt es sich (ihr Name findet sich nie mit dem Artikel), noch gar um *Doppelchöre*; sondern um den *Heerlagertanz* oder *Kriegstanz*, lies mit LXX Symm. Vulg. den Plural הַמַּחֲנַיִם wie Num 13 19 und stets vor Suffixen.

Denn denselben *Schwerttanz*, den ein Mädchen des Stammes zur Siegesfeier tanzt, muss die Braut am Abend ihres Hochzeitstages aufführen, das Schwert in der Hand, beim Scheine der Feuer, eingeschlossen von den sich berührenden Halbkreisen der Männer und Weiber, zum Gesang des *Waṣf*, der vom Chor mit leichten Bewegungen, leisem Händeklatschen und sich wiederholenden Zwischenrufen begleitet wird (vgl. Wetzstein, ZDMG XXII, 105f., Dreschtafel 291, bei Delitzsch 163 171).

Das כ ist nicht *wie* sondern zeitliches *bei, bei Gelegenheit von*, vgl. כְּמַרְעִיתָם Hos 13 6, כְּשֶׁמְעָתוֹ Jes 30 19, כְּשֵׁמַע צֹר Jes 23 5. **2**ᵃ Auch hier *die Schritte* der Tanzenden; man beachte, dass von Füssen und Beinen nicht die Rede ist. Das zweite Glied ist am besten mit בַּנְּעָלִים zu beginnen; Bickell streicht mit LXX מה und liest β seinem Versmasse zuliebe nach der vermeintlichen Dittographie 6 12 בַּת עַמִּי נְדִיבָה in arab. Sinne, *meine edle Base, Verwandte.* ᵇ Die verhüllten Reize stehn im Vordergrund (vgl. Wetzstein, Drescht. S. 291). Nach der Bedeutung von חמק 5 6 und Jer 31 22 sind חֲמוּקֵי eher die *Wendungen, Windungen* als die *Wölbungen, Rundungen*, also eher Handlung als Eigenschaft. Unter den Windungen des Tanzes vervielfältigen sich scheinbar die Hüften und *bilden gleichsam ein Halsgeschmeide* (חֲלִי Prov 25 12) von lauter einzelnen schimmernden Perlen oder Kugeln; vielleicht auch sollen die Schwingungen der Hüften selber mit denen eines schimmernden Schmucks verglichen werden (Delitzsch). Ganz wunderlich findet Martineau in חֲמוּקֵי prächtige *Hosen*; Grätz ändert חֲשׁוּקֵי, was Bänder bedeuten soll. Zu אָמָּן (nur hier) vgl. die Wbb. **3**ᵃ אַגַּן ist sicher *Becken*, tief, nicht flach (Ex 24 6 Jes 22 24); ganz unwahrscheinlich ist die gewöhnliche Auffassung vor סַהַר = *Rundung*. Viel näher liegt nach שַׁהֲרֹנִים und den Dialekten Kimchi's Deutung *Mond*, d. i., wo die Form in Betracht kommt, natürlich immer der *Halbmond*. Kühn wäre es freilich, danach ohne weiteres *ein halbmondförmiges Becken* zu übersetzen; aber der Artikel macht ohnehin grosse Schwierigkeit, und auch auf die Richtigkeit der Vocalisation ist kein Verlass. Mit der Aussprache שָׁרָרְךָ haben gewiss schon die Punktatoren an שֹׁר *Nabelschnur* Hes 16 4 gedacht und danach, wie schon LXX und nach ihr zahllose Ausleger, *Nabel* verstanden. Aber liesse sich selbst die Form שָׁרָר rechtfertigen, was Nöldeke für unmöglich erklärt, so könnte dies doch nur, sei es Ersatz, sei es Euphemismus sein für ein Wort, das *Schoss* im Sinne von *vulva* bedeutet. Denn nur dazu passt die fol-

gende Zeile. Wie man, wenn שׁרך die ursprünglichen Konsonanten sind. diese Bedeutung gewinnen soll, ist eine andre Frage. Man ist vielfach auf arab. *sirr* = *Geheimnis*, dann *Schamteile*, vgl. engl. *secrecy*. zurückgegangen (so Döpke, Hitzig, Stickel, Ges.-Buhl, Öttli, der Bedeutung nach auch Kamphausen, Baethgen); doch bleibt das sehr unsicher. Willkommen wäre eine so abstracte, euphemistische Bezeichnung allerdings. Wenn Delitzsch diese Auffassung ablehnt, weil nur ein Wollüstling davon reden könnte. und Stickel. der sie vertritt, den Vers unzüchtig nennt (S. 182 f.), so vergessen sie die derben Hochzeitsitten, wie sie weithin geherrscht haben oder noch herrschen (vgl. Preuss. Jahrbb. a. a. O. S. 116 f.) und Wetzstein sie für den Osten gerade bei diesem Teile der Feier bezeugt. Übersetze weiter: *Möge der Mischwein nicht mangeln!* **b** Vgl. dazu Wetzstein, Dreschtafel S. 279. עֲרֵמָה ist hier wie Rt 3 7 der aufgeschüttete Haufen geworfelten Getreides, ein schöner Vergleich. zumal in Syrien als die schönste Farbe des menschlichen Körpers die des Weizens gilt (Wetzstein). Dass man solchen Haufen noch heute in Palästina mit Lilien oder Windröschen zu umstecken pflegt, bezeugt Thoma, Ein Ritt ins gelobte Land, 1887 S. 40 (bei Stickel S. 184). Ob mit diesem Teile des Vergleichs nur die Abtönungen der Hautfarbe gemeint sind, oder was Stickel a. a. O. meint, mag dahingestellt bleiben; sicherlich hat das Gewand nichts damit zu thun. סוג *umzäunen* ist aram. **4** Vgl. zu 4 5; der Vergleich ist hier nicht ganz durchgeführt, was, wenn man keine Lücke annehmen will. auf etwas nachlässige Benutzung fertig geprägten Stoffes zu schieben ist. Allerdings waren die Lilien soeben vergriffen. **5** Sicher fehlt für den Hals, dem 4 4 vier Zeilen gewidmet sind, hier die zweite. Hat sie das Nähere gebracht, wodurch auch dieser Turm ein bestimmter, dem Hörer bekannter, wurde, oder darf man den Artikel generell fassen, *wie ein elfenbeinerner Turm?* Bickell ergänzt מְצֻפֶּה הֻבָנִים *belegt mit Ebenholz*, vielleicht an das schwarze Haar denkend, das den Hals umwallt. Vgl. auch zu v. 6. **b** *Ḥešbon* ist die alte Stadt im Ostjordanlande, auf der vollen Höhe der Hochebene, fast genau in der gleichen Breite wie Jerusalem; בַּת־רַבִּים doch eher Eigenname. etwa eines Dorfes, zu dem die Strasse durch dieses Thor führte, als appellativisch *die volkreiche*. Alte Teichanlagen finden sich n. w. der Stadt (vgl. Buhl S. 123. auch Delitzsch z. St.); zwei gleiche werden hier gemeint sein. Die den Himmel spiegelnden Wasserflächen bilden hier den ganzen Vergleich für die Augen. vgl. damit 5 12 und 4 1 [1 15]. **c** Der *Libanonturm* heisst. da er *nach Damaskus ausspäht*, schwerlich bloss nach der Himmelsrichtung und wird deshalb nicht in Jerusalem, sondern wirklich am Gebirge, also dem Antilibanos, zu suchen sein. Wie er, ein Wahrzeichen der Gegend, sich vom Gebirge abhebt, so die Nase vom Gesicht, ein im Verhältnis zu andren keineswegs zu kühner oder unedler Vergleich. **6** Bickell streicht den Kopf samt dem ו vor דַּלַת, diesmal mit mehr Recht als 5 11a. Denn zu der Vereinzelung der Zeile kommt hinzu, dass der Kopf hier seinen Teilen nachhinkt. dass der Vergleich für das Haar sich dem für den Kopf gar nicht anschmiegt. dass neben ihr für וְדַלַּת רֹאשֵׁךְ ein blosses וְדַלָּתוֹ genügen würde. Sollte die Zeile etwa die hinter 4a fehlende sein: *Dein Hals ist wie ein elfenbeinerner Turm, dein Haupt auf ihm*

[עָלַי] *gleich dem Karmel?* Dass der Karmel sich nicht auf einem Turme erhebt, darf man schwerlich dagegen einwenden. Das Bild selbst ist schön genug, wenn man weiss, wie majestätisch der Karmel sich aus dem Meere erhebt. So auch Martineau, nur dass er irrig den ganzen v. 6 hinter 4^a einschiebt. דַּלָּה könnte man mit *Behang* wiedergeben; es ist hier das herabwallende Haar, Jes 38 12 der sog. Trumm des Gewebes. *Purpur* (3 10) ist nicht auf die Farbe zu pressen, obgleich es auch recht dunkelfarbigen Purpur gab (vgl. Döpke, Hitzig, Delitzsch z. St.), sondern giebt vor allem den Glanz wieder. Purpur ist, so oft er auch anders verwendet wird, zunächst Königstracht (Est 8 15) und darum auch die der Götter (Jer 10 9). Leicht liesse sich hier verbinden כְּאַרְגְּמָן מֶלֶךְ *wie ein Königspurpur* (so Vulg. Syr. Luther und manche Neuere). Aber אָסוּר בָּרְהָטִים als Apposition dazu zu verstehen, will nicht gelingen. Erwähnt sei die Erklärung von Grätz (Martineau) *gebunden in Läufen*, d. i. Faltenläufen, Falten. Besser bleibt man daher bei der überlieferten Abteilung. Ist das Haar Purpur, so ist es eines Königs nicht unwürdig, sich darein zu hüllen oder darein zu verstricken. Der König aber ist, wie wir wissen, der Bräutigam. Übersetze also: *ein König liegt gefesselt in den* רְהָטִים. Die Deutung *Locken, Strähne* für dieses Wort (sonst *Tränkrinne, Wassertrog*, vgl. auch zu 1 16) ist allerdings bloss aufs Raten angewiesen. Ob der Text unversehrt ist, darf man bezweifeln; insbesondere wäre schon *deine* oder *seine* [des Hauptes] *Locken*(?) erwünscht. Seitenstücke zu dem so verstandenen Gedanken finden sich 4 9 6 5 und in Warnungen wie Koh 7 26 Prv 6 25 JSir 9 3 4.

7 7–10 18. Lied. Lobpreis der Minne in dem Vergleich der Braut mit einem Baum voll köstlicher Früchte. Der Gatte spricht. Das Lied schliesst sich eng an das Gartenlied 4 12—5 1 an, berührt sich auch mit dem vorhergehenden, 4 9–11; nur ist es noch stürmischer und sinnlicher als beide. Dass rückwärts hier wie dort der weibliche *Waṣf* sich anschliesst, könnte veranlassen die Stücke noch zu diesem zu rechnen; doch ist das in Cap. 4 aus Formgründen unmöglich und deshalb auch hier wohl, gegen Ausleger wie Reuss und Bickell, abzulehnen. Über das Versmass ist auch hier nicht leicht zu entscheiden. Die zweiten Glieder sind trotz geringerer Wortzahl so schwer, dass auch Bickell sie leicht siebensilbig lesen kann. In v. 10 schliesst ein Dreizeiler ab.

7 Vgl. den Anfang mit v. 2. Der Vers ist nicht etwa als Abschluss zu dem *Waṣf* zu ziehen, weil hier jedenfalls schon vom Liebesgenuss die Rede ist. Es fragt sich, ob das Abstractum der *Liebe* angeredet wird, oder *die Geliebte*, sei es, dass אַהֲבָה *abstractum pro concreto* wäre, oder אֹהֲבָה [?] bezw. אָהֳבָה zu punktieren ist. Für das letztere spricht die Anrede an sie in v. 8, und dass 1 16 die Braut den Bräutigam in ganz ähnlichem Zshg. יָפֶה אַף נָעִים nennt. Zu תַּעֲנוּגִים vgl. Mch 2 9; es ist die Liebeslust. **8** זֹאת קוֹמָתֵךְ *Dieser dein Wuchs*, das Demonstrativum in appositioneller Verbindung vorangestellt. ein seltener Gebrauch, aber nicht mit Ges.-Kautzsch[26] § 136 d Fussn. anzuzweifeln; vgl. ausser den dort angeführten Stellen besonders זֶה לַחְמֵנוּ Jos 9 12, זֶה מֹשֶׁה Ex 32 1 23, זֶה הַיּוֹם I Reg 14 14, זֹאת הָרָעָה II Reg 6 33, ferner die Wbb., besonders Brown unter 2 a. Bickell streicht זֹאת. Die *Palme* ist selbstverständlich die Dattelpalme (I. Löw a. a. O. S. 109 ff.); *deine Brüste den Trauben* kann daher nur von den ganz traubenförmig an den Rispen zusammenstehenden Dattelbündeln gemeint sein, wie denn 1 14 אֶשְׁכֹּל selbst von der Cyperblume gebraucht wird.

Vgl. zu v. 9. **9** אָמַרְתִּי ist ganz unser *ich denke*, vgl. z. B. Hi 7 12. סַנְסִנִּים sind die Rispen, an denen die Früchte sitzen, nicht die Wedel der Palme (I. Löw, a. a. O., S. 119). **b** zerfällt bei הַגֶּפֶן in zwei Zeilen, von denen die erste über Gebühr lang ist. Bickell streicht die zweite von וְרֵיחַ an und teilt die erste bei שָׂדֶיךָ in zwei Zeilen. Aber das geht dem Sinne nach nicht an; auch muss er wieder mit ungleichem Masse messen, um 7 und 5 Silben zu gewinnen. Besser streicht man הַגֶּפֶן als falsche Epexegese und liest בָּאֲשְׁכְּלוֹת. Dann sind es Datteltrauben wie in v. 8, und ihnen treten erst von bβ an Äpfel und Wein zur Seite, unter Aufgabe des ersten Bildes. *Duft der Nase* klingt wunderlich. Da es sich nur um den zarten Duft der Haut handeln kann, wären die eigentlichen Flächen des Gesichtes besser am Platze, vgl. 5 13. Besser liest man deshalb רוּחַ statt רֵיחַ (Ps 18 16), *der Atem deiner Nase [duftet] wie Äpfel.* So Hitzig nur vorschlagweise, indem er richtig bemerkt, dass der Mund durch Küsse geschlossen ist. Unrichtig versteht Delitzsch רֵיחַ ebenso. **10** Die Süssigkeit des Kusses. Für die Verbindung כַּיִן הַטּוֹב vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 128 w; doch darf man ruhig כַּיַּיִן lesen, was Bickell thut. Weiter streicht er (wie schon manche Ältere, u. a. Hitzig) לְדוֹדִי als unmöglich, da der Bräutigam hier selbst spreche, und behält so in aβ nur 5 Silben. Allerdings ist abzulehnen, womit die Dramatiker besonders gern arbeiten, dass die Braut dem Bräutigam hier ins Wort falle, sei es zustimmend, sei es verweisend; aber das Wort lässt sich nicht streichen, da הוֹלֵךְ allein nicht genügt. Zwar ist nicht mit Ewald. Reuss u. s. w. לְדוֹדִי zu punktieren: *Er kommt so recht meinen Liebkosungen entgegen;* wohl aber lies dafür לְחִכִּי, was nach v. 11 verschrieben wurde: [*Wie Wein*], *der meinem Gaumen lieblich eingeht.* Vgl. Prv 23 31. **b** Nichts haben hier *die Lippen Schlafender* oder auch *Einschlafender* zu suchen; wenn aber Bickell deshalb **b** als sinnlosen Zusatz streicht, so vergisst er die geradezu unumgängliche Berichtigung, die LXX, Aqu., Syr., Vulg. bieten, שְׂפָתַי וְשִׁנַּי (bzw. שְׂפָתַיִם וְשִׁנַּיִם oder שְׂפָתָיו וְשִׁנָּיו) *über meine Lippen und Zähne.* In dieser Gestalt (so schon Geiger u. s. w.) ist die Zeile sicher kein Zusatz.

7 11–14 19. Lied. Frühling und Minne. Ein Seitenstück zu 2 8–14 (Nr. 7). Dort erzählt die Braut wie der Geliebte sie in den Frühling hinauslockt, hier thut sie es selbst. Zu 13[b] vgl. unten. Um das Lied in jambischen Vierzeilern von je 7 Silben lesen zu können, muss Bickell es arg zusammenstreichen (v. 11 12[b] 13[aγ] und וְעַל־פְּתָחֵינוּ v. 14 fallen) und dann noch verdächtig kurze Zeilen den längeren gleichstellen. Nach einigen Absätzen (vgl. zu v. 12 13[a]) möchte man dreigliedrige Verse annehmen, je zwei kurze Parallelzeilen einer längeren folgend; aber auch dieser Massstab hält weiterhin nicht Stich, und zur gewaltsamen Durchführung haben wir kein Recht.

11 Dass die Braut redet, macht es unmöglich diesen Vers zum vorigen Liede zu ziehen. Zu dem neuen steht er nur etwa in dem Verhältnis eines Leitsatzes oder Wahlspruchs, und die Möglichkeit ist daher anzuerkennen, dass wir es nur mit einem redaktionellen Bindegliede zu thun haben, das an 2 16 [6 3] Gen 3 16 [4 7] angelehnt wäre. So Martineau, Bickell. עָלַי steht für אֵלַי, wie häufig. Für תְּשׁוּקָתוֹ scheint Ball (SBOT zu Gen 3 16) ebenso wie in den Genesisstellen nach Nestle (Marginalien S. 6) תְּשׁוּבָתוֹ lesen zu wollen; doch sollte gerade unsere Stelle auch dort zur Vorsicht mahnen. Die Ausnahme שׁוּק = arab. شَاق, nicht ساق, wagt noch Rahlfs. עָנִי und עָנָו S. 71 an-

zunehmen; Nöldeke hält Identität für nicht wohl möglich, bezweifelt aber das Wort תְּשׁוּקָה darum nicht. 12 הַשָּׂדֶה geradezu *aufs Land*, בַּכְּפָרִים schwerlich nach 4 13 *unter den Cyperblumen*, sondern *in den Dörfern*, vgl. I Chr 27 25 I Sam 6 18. Bickell streicht נָלִינָה נַּכְּפָרִים. Richtig zieht Baethgen 13$^{a\alpha}$ *früh hinausgehn in die Weinberge* als drittes Glied zu v. 12. 13$^{a\beta\text{-}\delta}$ bilden einen gleichen Vers. Von ihm streicht Bickell פִּתַּח הַסְּמָדַר, das in der Dublette 6 11 noch fehle. Gehört aber jene „Dublette" zum Text, so genügt ein abweichender Versbau unseres Liedes zur Erklärung dafür. *Die Weinblüte hat* [die Knospen] *geöffnet;* schwerlich ist פִּתַּח intrans.

13^{b} Hier verspricht die Braut dem Geliebten mit dürren Worten die volle Hingabe ihrer Person. Das könnte sich nur auf das Hochzeitsfest beziehen, und doch deutet nichts darauf hin. Darum ist ernstlich die Frage aufzuwerfen, ob der Halbvers nicht ein späterer Zusatz ist. Dafür spricht folgendes. Die Zeile ist weder teilbar, noch findet sie rückwärts oder vorwärts ein paralleles Versglied; sie unterbricht den engen Zshg. zwischen v. 14 und 13^{a}; sie greift mit dem unverblümtesten Ausdruck der feinen Blumensprache von v. 14 überbietend vor; sie erklärt sich leicht als Randglosse zu der letzten Zeile von v. 14 und füglich zu dem ganzen Liede, da das שָׁם, das jetzt ungeschickt auf die Weinberge geht, ursprünglich *das Land, die Dörfer* meinen muss. Martineau hat einen Teil der Schwierigkeiten gefühlt und schiebt deshalb 13^{b} vor der letzten Zeile von v. 14 ein; aber die muss sich auf die Früchte beziehen.

14 *Die Liebesäpfel* (vgl. Gen 30 14 ff. Wetzstein bei Delitzsch S. 439 ff., I. Löw a. a. O. S. 188 f.) leiten über zu dem Hinweis auf den Liebesfrühling, der ihnen winkt. Zu נָתְנוּ רֵיחַ vgl. 2 13. מְגָדִים hier ohne Zusatz wie 4 13 16 פְּרִי מג׳ für köstliche Früchte; die Grenzen der Jahreszeiten kommen wenig in Betracht bei der im Grunde doch bildlichen Verwendung der ganzen Naturschilderung. עַל־פְּתָחֵינוּ als *an, dicht vor unseren Thüren* bietet insofern Schwierigkeit, als frische und alte, heurige und vorjährige genannt sind; denn von den letzteren kann man höchstens Feigen noch an den Bäumen suchen. Auch das Versparen spricht dagegen. Die beliebte Übersetzung *über unseren Thüren*, d. h. auf Simsen oder dgl. über den Thüren ihres Elternhauses, leuchtet auch nicht ganz ein, da solche Aufbewahrungsart weder bezeugt noch wahrscheinlich ist. Bickell streicht וְעַל־פְּתָחֵינוּ, ohne einen Anlass der Entstehung anzugeben; eher könnte man an ein geeigneteres Wort für פְּתָחֵינוּ denken. Der Vers bildet zwei parallele Verse, deren Zeilen in loser Verbindung mit einander stehn. Schwerlich sind b und c (oder auch nur c) als Objekt von צָפַנְתִּי zu fassen: *die köstlichen Früchte, die neuen samt den alten, habe ich für dich verspart*, noch auch d als Relativsatz: ... *sind köstliche Früchte u. s. w., die ich für dich verspart habe.* Vielmehr ist bei צָפַנְתִּי das Pronomen אוֹתָם im Sinne behalten: ... *sind köstliche Früchte,* | *neue samt alten: mein Liebster, ich habe [sie] für dich verspart.* Ohne Not liest Bickell: *Kol m'gádim dód- çafánt- lakh, chadášim, gam ješánim;* warum nicht *Kol mégadím chadášim, gam j'šánim dod- çafánt- lakh?* Zweifellos sagt der Vers bildlich, dass die Braut alle ihre Reize, alle ihre Liebesbezeugungen, keusch nur für den Geliebten behütet habe. Damit werden sie diesem freilich zugesprochen, aber doch erst für die Zeit, wo er das Recht gewinnt, seinen Anspruch geltend zu machen, nicht so unmittelbar und aus eigenem Antrieb der Braut, wie in 13^{b}.

Die wohl gefüllte und sorgam verwahrte Vorratskammer erinnert lebhaft an den verschlossenen Garten und versiegelten Quell von 4 12 ff.

Cap. 8. Klar heben sich vier Lieder heraus: der fromme Wunsch der Braut in v. 1 f., das Loblied auf die Macht der Liebe in ihrem Munde v. 6 f., ihr Spottlied auf die Weisheit der Brüder v. 8–10, des Bräutigams Rühmen gegenüber Salomo's Reichtum v. 11 f. Fraglich bleibt nur, wieviel von v. 3–5 noch als Einleitung zu v. 6 f. gezogen werden darf, und ob v. 13 f. mehr als ein redaktioneller Cento ist. Diese beiden Absätze wimmeln von Wiederholungen aus anderen Stellen des Buches.

8 1–2 20. Lied. O dass du mein Bruder wärest. Die Braut spricht. Am nächsten verwandt ist das Liedchen 1 7 f., vgl. dazu auch für die Gründe zur Vorführung solcher Lieder. Ist das „Du" in unserem Liedchen als wirkliche Anrede an den Liebsten gemeint, so ist die Liebe zwischen beiden, ob auch noch geheim gehalten vor den Leuten, doch zwischen den Liebenden schon voll ausgereift. Nicht unmöglich bleibt es daneben, dass das Ganze ein Selbstgespräch sein soll, aus der Zeit der aufkeimenden stillen Liebe, so dass das „Du" nur der Lebhaftigkeit des Denkens an den Geliebten Ausdruck gäbe. Wein und Granaten in v. 2 mögen der Anlass gewesen sein, das Liedchen an 7 8 ff. 11 ff. anzuschliessen. Richtig liest Bickell es nach dem Ḳina-Masse (für ihn 7 + 5 jambisch).

1 Zu מִי יִתֶּנְךָ für Wunschsätze vgl. Stade Wb. נתן Ḳal 13 u. Ges.-Kautzsch[26] § 151. Das כְּ darf nicht ausdrücken, dass der Geliebte, nicht blutsverwandt wie er ist, ihr nur so vertraut werden möchte *wie ein Bruder*. Das ist er vielleicht jetzt schon, ohne dass damit je erreicht werden könnte, was sie in b und v. 2 will. Nur der leibliche Bruder und der Vaterbrudersohn haben heute noch bei den Beduinen das Recht, ein Mädchen zu küssen (vgl. Wetzstein ZDMG XXII, S. 93. 108, bei Delitzsch S. 163 Anm.). Will man daher *mir gleich einem Bruder sein* nicht in dem Sinne von *ein Bruder sein* fassen (vgl. 8 10 Thr 5 3), so streiche man das כְּ als Wiederholung aus יְתֻנְךָ. LXX und Vulg. übersetzen es nicht. aβ bezeichnet den *frater uterinus*. Es ziemt der keuschen Jungfrau, dass sie sich grössere Seligkeit als ein brüderliches Verhältnis nicht denken kann. **b** Umschreibe: *Dass ich, träf' ich dich draussen, dich küssen könnte, ohne dass die Leute mich verachteten.* Zu bβ vgl. v. 7; גַּם ist *trotzdem*. **2**[a] Hier lässt sich das Ḳinamass nicht durchführen; aber der Text ist auch sicher verdorben. Denn תְּלַמְּדֵנִי giebt weder als *du würdest*, noch als *sie würde mich lehren* einen verständigen Sinn, und statt seiner übersetzen LXX, Syr. וְאֶל־חֶדֶר הוֹרָתִי *und in die Kammer derer, die mich getragen*. Das ist um so sicherer hier echt, da es in 3 4 (vgl. dazu) nur Entlehnung aus unserer Stelle sein kann. So Grätz, Baethgen (Fussnote), Bickell. Ist damit das zweite Glied gewonnen, so kann doch nur Bickell *Enhág'kha, 'bí'kha -l bét imm-* als erstes lesen. Vielmehr ist אֲנַהֲגֵךְ oder אֲבִיאֵךְ als Wahllesart zu streichen; 3 4 bezeugt nur das letztere Wort. **b** Auffallend ist das מִן part. nach השקה und der stat. abs. יַיִן, umsomehr, da das appositionell beigeordnete הָרֶקַח determiniert ist. Leicht kann man מִיַּיִן punktieren (schon Bickell[1], vgl. auch Ges.-Kautzsch[26] § 131 c Fussn.). רִמֹּנִי wollte Ewald als apokopierten Plural fassen; Mscrr. bieten als Ḳĕrē רִמֹּנִים, was Bickell in den Text aufnimmt. Sonst wäre רִמֹּנָי (Vulg. Syr.) vorzuziehen.

3 4 Wiederholung von 2 6 f. Die Verse hier einzufügen, scheint 2 5 verleitet zu haben, wo die Braut nach ähnlichen Erfrischungen ruft, wie sie sie hier für den Geliebten in Aussicht nimmt. Aber nach richtigem Verständnis lassen sie sich weder an v. 2 noch an

das Folgende anschliessen, selbst wenn man mit Bickell nur v. 3 festhält und ausser v. 4 auch noch v. 5 streicht. Denn auch dabei stört noch der Wechsel von der dritten zur zweiten Person; auch ist es nicht erwünscht, v. 6 f. im Augenblick der höchstgesteigerten Sinnlichkeit sprechen zu lassen. Vor allem aber steht nicht nur v. 4 als 2 7 sondern auch v. 3 als 2 6 durchaus an der richtigen Stelle. Beide sind also hier wertlose Wiederholung, ob vom Redactor eigens eingerückt oder als Bruchstück noch ein zweites Mal überliefert, thut nichts zur Sache. Auf das letztere könnten die Abweichungen in v. 4 führen, das Fehlen von 2 $7^{a}{}_{\beta}$ und das מה und ומה *was wollet ihr* u. s. w. für אם und ואם. Freilich bietet LXX die fehlende Zeile und cod. B auch ἐὰν = אִם. Auch Martineau streicht die Verse.

5—7 21. Lied. Die Macht der Liebe. Die Braut spricht zum Bräutigam, der erste Vers lässt das junge Paar Arm in Arm näherkommen. Diese Einführung des glühenden Loblieds auf die Liebe ist an sich lebendig und schön; leider aber ist der Sinn von 5^{b} recht dunkel und lässt sich, soweit man ihn deuten kann, mit v. 6 f. kaum in Beziehung bringen. Ist 5^{b} stark beschädigt, ist er ein dramatisierender Zusatz, oder bildet der ganze Vers den unverständlich gewordenen Rest eines selbständigen Liedes? Bickell streicht ihn auf Grund der Berührungen zwischen 5^{a} und 3 6 6 10, wie ich selbst dies Pr. Jahrbb. a. a. O. S. 112 gethan; doch heisst das etwas zu gewaltsam verfahren. Das Liedchen lässt das junge Paar wohl nach der Vermählung reden, in der vollen Seligkeit des Besitzes. Die Verse 6 und 7 enthalten zweifellos das Tiefste, was in dem Buche über die Liebe gesagt wird; die sinnliche Seite tritt ganz zurück, die ganze Person ist unwiderstehlich ergriffen und unlöslich an die geliebte Person gebunden. Freilich geht, was darin ausgesagt wird, nicht über zahlreiche Wendungen in dem Volksliede anderer Völker, auch des deutschen, hinaus, und man sollte nicht in der Freude darüber, endlich einmal einer wahrhaft ethischen Auffassung der Liebe zu begegnen, gar zu viel daraus machen. Das Lied könnte wegen der Erwähnung der Mutter und des Apfelbaums in v. 5 an v. 1 f. angeschlossen sein. Die Verszeilen sind von Durchschnittslänge, Zweizeiler vielleicht ursprünglich durchgeführt; seine jambischen Vierzeiler (7 Silben) kann Bickell nur mittels sehr starker Eingriffe durchsetzen und trifft dann noch falsche Stellen. Denn will man Vierzeiler suchen, so muss ein Strophenschluss mit 6^{a} (קנאה) gesetzt werden, der folgende mit 7^{a} (ישטפוה); Bickell aber, der die zwei Zeilen von v. 3 zu v. 6 zieht, schliesst die Strophen mit $6^{a\beta}$ (זרועך) und dem Schluss von v. 6, und zerreisst so den Faden der Gedanken.

5 Die erste Zeile ist wörtlich gleich 3 $6^{a\alpha}$; oben wurde angenommen, dass das מי statt des nötigen מה dort auf Beeinflussung durch 8 5 beruhe. מִתְרַפֶּקֶת *gelehnt* nur hier, vgl. Ges.-Buhl. **b** Dass mitten aus der Erzählung uneingeführt die direkte Rede herauswächst, ist auch sonst in diesen Liedern das Selbstverständliche, vgl. 3 3 5 2, besonders aber 6 10 f., wo die Sachlage genau die gleiche ist wie hier. Die Suffixe masc. gen. lassen die Braut reden, was von v. 6 an unzweifelhaft das Richtige ist. In v. 5 dagegen fasst schon Syr., ebenso viele alte und neue Ausleger, die Suffixe femininisch (עוררתיך, חבלתך, אמך, ילדתך), sodass der Bräutigam redet. Das ist vorzuziehen, weil dann ein Wechselgespräch entsteht, wie man es nach 5^{a} erwarten muss, und weil dann die handelnde Rolle dem Bräutigam zufällt; nicht aber, weil es für die Braut unanständig wäre, von Kreissen und Gebären zu sprechen.

Wann hat sie ihn oder besser er sie *unter dem Apfelbaum geweckt*, eben jetzt oder ehedem einmal in einem bedeutsamen Zusammenhang, der nur den Liebenden selbst bekannt ist? Das Letztere wäre sicher, wenn man עורר zu übersetzen hätte *habe ich dich* [deine Liebe] *erregt;* aber das ist selbst mit הָאַהֲבָה in 2 7 3 5 8 4 abzulehnen. Für diese Auffassung wäre Joh 1 48 50 ein genaues Seitenstück; aber freilich dort voll erklärlich, hier, in einem dichterischen Stücke, das für die Hörer verfasst ist, auffallend genug. Im anderen Falle, wenn die angeredete Person eben jetzt unter dem Apfelbaume schlafend

gefunden und zum Lustwandeln aufgefordert wäre, hätten wir es mit einem idyllischen Zuge zu thun. Unter dem Apfelbaum ist das Lieblingsplätzchen der jungen Frau, weil sie dort geboren ist. So hat sie sich auch jetzt in seinem Schatten zur Mittagsruhe niedergelegt und vielleicht süss geträumt von seligen Erfahrungen, die auch ihr wie einst ihrer Mutter winken. Das wäre vielleicht die ansprechendste Ausdeutung. Aber dass sie (oder er) unter dem Apfelbaum, unter freiem Himmel geboren sein soll, das ist wiederum so abenteuerlich, so zufällig, dass man nicht weiss, was man damit machen soll.

חִבֵּל, nach חֲבָלִים am sichersten *kreissen, in Wehen liegen,* auf Grund von Ps 7 15 als *empfangen* zu deuten, würde die Sache eher verschlimmern; den Apfelbaum allegorisch zu deuten, mochte man früher versuchen; שָׁמָּה mit dem Finger auf eine andere Stelle weisen zu lassen, ist auch eine verzweifelte Auskunft. Selbst wenn man den Apfelbaum seine Äste über die Hütte der Mutter der Braut ausstrecken liesse, wäre das sehr undeutlich ausgedrückt. So bleibt die Stelle dunkel. Vielleicht ist bloss חִבָּלָתֶךָ verdorben, aus einem harmlosen חִתָּלָתֶךָ oder dgl., so dass der Sinn wäre *unter dem Apfelbaum, wo du schon deiner Kindheit Traum geträumt.* שָׁמָּה *dort* wie Jer 18 2 u. s. w. Für יְלָדָתֶךָ wird man besser יַלְדָתֶךָ (vgl. 6 9) punktieren, so schon LXX u. s. w.; חִבָּלָתֶךָ für חִבָּלָה nach ὠδίνησέν σε ist nicht nötig. Dagegen könnte die ganze letzte Zeile eine etwas abgewandelte Dittographie der vorigen sein; dann blieben für den Vers zwei Zeilenpaare. 6aα Es ist kein guter Gedanke Bickell's, im Anschluss an v. 3 שָׂמֵנִי, לִבּוֹ, זְרוֹעוֹ zu lesen, was nach dem Einschub von v. 5 geändert wäre. Die Wärme des Ganzen verliert dadurch sehr. *Wie ein Siegel auf das Herz drücken,* dass sie jedem anderen Gedanken den Eingang verwehrte, wäre vielleicht eine ganz hübsche Wendung, liesse aber die folgende Zeile unerklärt. So fest an sein Herz, in seinen Arm schliessen, wie ein Siegel auf Herz und Arm haften würde, wäre recht matt. Sicher redet der Satz von dem Siegelring, der an einer Schnur (Gen 38 18 25) auf dem Herzen getragen wurde. Aber so gewiss man sonst und wohl gewöhnlich den Siegelring an der Hand trug (Jer 22 24 Gen 41 42), so störend ist es doch, dass hier beides neben einander steht, und nicht weniger *Arm* für *Hand.* Es steht zu vermuten, dass das zweite כַּחוֹתָם nach dem ersten verschrieben ist, und ursprünglich כַּצְמִיד oder ein anderes Wort für *Armband* dastand. aβ עַז und קָשָׁה stehn auch Gen 49 7 neben einander; es sind herbe, ernste Worte wie die verglichenen, Tod und Unterwelt. Wie sie, so lässt sich die Liebe durch keine Macht ihren Besitz entreissen. Dass dies die richtige Auslegung ist, beweist 6b 7a.

Falsch ist: die Liebe ist, wenn ihre Stunde gekommen ist, so unwiderstehlich wie Tod und Unterwelt (so sehr Viele, auch Bruston, La Sulammite 1894 S. 76). Dass dies unrichtig ist, sucht Bruston selbst (Actes du Xme Congrès Internat. d. Orient. III, 40 f.) nachzuweisen, setzt aber eine noch unrichtigere Erklärung dafür ein: die Liebe trotzt selbst dem Tode, d. i. der Todesdrohung, mit der Salomo die Sulamith habe einschüchtern und sich willfährig zu machen gesucht, oder wozu er doch die Macht gehabt hätte. *Elle a bravé . . . le monarque qui, d'un mot, pouvait l'envoyer à la mort, la faire descendre au Sheôl* (p. 41). Von solchen hochdramatischen Entwicklungen enthält der Vers gar nichts.

קִנְאָה ist geradezu *Eifersucht,* vgl. Prv 6 34, auch wohl 14 30 27 4. Als volle Parallele zu אַהֲבָה fällt es auf; Bickell's קִנְאָתָהּ *ihr Eifern* ist erwünscht, da dann die Liebe allein alles Folgende beherrscht. b Für רֶשֶׁף ist vielleicht *Blitz* die einfachste Bedeutung (Ps 78 48), aus der sich die anderen (Ps 76 4

Hi 5 7 Dtn 32 24 Hab 3 5) am leichtesten ableiten lassen. Für den Schluss stehn sich die Lesarten שַׁלְהֶבֶתְיָה und, besser bezeugt, שַׁלְהֶבְתָיָה gegenüber, ohne Unterschied des Sinnes, da auch die zweite *Flamme Jahwe's* verstanden wissen will. Dieses einzige Vorkommen des Begriffs *Gott* und sogar seines israelitischen Eigennamens in Cnt liesse sich aus der Welt schaffen durch die Punktierung שַׁלְהֲבֹתֶיהָ *ihre Flammen* (so schon LXX); aber dann fehlt das Praedicat. Freilich fehlt ohnedies wahrscheinlich ein Wort, weil שלהבתיה für eine ganze Verszeile kaum reicht. Bickell liest שַׁלְהֲבוֹת יְקֹד שַׁלְהֲבֹתֶיהָ *Brandes Flammen sind ihre Flammen;* viel besser Ewald (Hitzig, Olshausen, Kamphausen) mit einfacher Verdoppelung שַׁלְהֲבֹתֶיהָ שַׁלְהֲבַת יָהּ *ihre Flammen sind Flammen Jahwe's*, d. h. Blitze, vgl. אֵשׁ יהוה Num 11 1 f. I Reg 18 38, אֵשׁ אֱלֹהִים II Reg 1 12 Hi 1 16. Dann entspricht die Zeile ganz der vorhergehenden; doch ist umgekehrte, chiastische Anordnung noch vorzuziehen. Man könnte von da aus fast versucht sein רִשְׁפֵי אֵל statt רׄ אֵשׁ zu lesen. **7**[a] steht noch in genauer Verbindung mit 6[b]: keine Wassermassen können diese Flammen löschen. Bis הָאַהֲבָה geht eine einzige Zeile, freilich von unmöglicher Länge. Durch die Teilung bei יוּכְלוּ schafft Bickell nur zwei unharmonische Versglieder, die zu allen bisherigen Verspaaren des Liedes nicht stimmen, und muss hinter יְשִׁטְפוּהָ eine müssige Zeile כִּי גְבִרוּ עָבְרוּ aus freier Hand einschieben. Vielmehr wird לְכַבּוֹתָהּ zu lesen und אֶת־הָאַהֲבָה als verdeutlichendes Explicitum zu streichen sein, doppelt überflüssig, wenn man in 6[a] קִנְאָתָהּ liest. Für seine sieben Silben brauchte Bickell nur לֹא יְכַבּוּהָ zu lesen. **b** Die Liebe lässt sich durch keine Schätze erkaufen; wer es versuchen wollte, den würde man mit Verachtung abweisen. Ein unerschöpflicher Gegenstand der Volksdichtung, für den man nicht erst Salomo auf frischer That zu ertappen braucht. Der Vers zerfällt bei בֵּיתוֹ in zwei rhythmisch vollbefriedigende Glieder, wenn auch die rein logische Gliederung das erste bis בָּאַהֲבָה weiterführen würde. Merkwürdige Berührungen mit diesem Verse weist Prv 6 30 f. auf. Bickell schafft einen hübschen Vierzeiler. Er schliesst α mit הוֹנוֹ, β mit einem יָמִיר hinter באהבה, bildet dann γ ganz frei לֹא יִקְנֶה אֶת־הָאַהֲבָה und δ mit einem כִּי אִם vor בוז.

8—10 22. Lied. Müssige Sorgen der Brüder der Braut. Ein besonders frisches, lebensvolles Liedchen, in der Einführung der Brüder das Seitenstück zu 1 5 f. Auch dort spielen sie keine liebenswürdige Rolle. Nicht der Dichter führt sie redend ein, sodass dem Hörer erst sie, dann die Braut selbst gegenüber träten; sondern die Braut selbst plaudert aus der Schule, indem sie ihrer Brüder ehemalige Rolle tragiert, um sie dann auszulachen. Denn unversehens ist sie gross geworden, und ehe jene es gedacht, in der Liebe des Gatten vor ihrer überweisen Vormundschaft geborgen. Im deutschen Volksliede pflegt die Tochter vielmehr der Mutter gegenüber noch weit derber geltend zu machen, dass sie kein Kind mehr ist. Übrigens gehören Rückweisungen auf die so unversehens zurückgelegte Kindheit der Braut in wohlanständigen Formen noch heute zu den beliebtesten Polterabendscherzen. Jeder der vierzeiligen Verse scheint seinen besonderen Rhythmus zu haben, v. 8 zwei kurze gleichschwebende Zeilenpaare, v. 9, dem Inhalt angeschmiegt, zwei Verse mit einem kurzen ersten und einem längeren zweiten Gliede, v. 10 zwei ganz kurze Zeilenpaare von je nur zwei Worten. Bickell zwängt nicht ohne Mühe und Kunst alle Zeilen in das gleiche Mass sechssilbiger Trochäen.

8[a] Dass die Brüder reden, geht nur aus אָחוֹת לָנוּ hervor. וְשָׁדַיִם אֵין לָהּ ist Zustandssatz, etwa *die noch keine* u. s. w. Zum Inhalt vgl. Hes 16 7. **b** Die

Brüder sind die geborenen Vormünder der Schwester, die selbst bei Lebzeiten des Vaters ein gewichtiges Wort mitzusprechen haben, insbesondere bei Vergebung ihrer Hand (Gen 24 50 34 13), und sich verantwortlich und zur Ahndung berufen fühlen, wo der Schwester Ehre verletzt wird (Gen 34 II Sam 13). Diese Gefahr entsteht *zu der Zeit, wo sie angesprochen wird*, d. h. Anträge erhält (I Sam 25 39), nicht durch die Anträge selbst, aber durch die Anziehungskraft, die ihre aufgeblühte Schönheit zu jener Zeit ausüben wird. Sie zerbrechen sich vorzeitig den Kopf darüber. **9** Ihr Verhalten soll ein verschiedenes sein. Wenn sie sich als eine Mauer erweist, d. h. fest, feindliche Angriffe aus eigener Kraft abwehrend, so wollen sie *einen silbernen Mauerkranz* (טִירָה ist auch Hes 46 23 eine Ringmauer) noch oben auf dieser Mauer erbauen. Das heisst schwerlich in recht mattem Bilde, dass sie ihr zur Belohnung einen silbernen Kopfschmuck schenken wollen; eher schon allgemein, dass sie ihre Tugend nach Verdienst ehren wollen. Wahrscheinlich aber soll es in diesem Neckliede sagen, dass sie die Mauer noch erhöhen und verstärken, d. h. trotzdem in ihrer eigenen Wachsamkeit nicht nachlassen wollen, wenn sie diese auch in eine anmutige und ehrende Form werden zu kleiden wissen. Weniger glimpflich wollen sie verfahren, wenn sie sich als Thür, d. h. den Angriffen zugänglich erweist. Dann wollen sie sie *mit einer Cedernplanke*, d. h. besonders festem Holze, verrammeln. נָצוּר ist genau so konstruiert wie Jes 29 3, wo צוּר *belagern* heisst. Das passt hier schlecht. Man muss daher entweder *aufdrängen, aufzwängen* geradezu als *aufnageln* fassen (Nöldeke), oder man könnte נָצַר von צרר *einschnüren* lesen, was II Sam 20 3 einfach *einsperren* (von Weibern) heisst. Dann wären Bild und Wirklichkeit mit einander vermischt.

Bickell findet einen anderen Ausweg, der zugleich seinem Versmasse zu gute kommt. Er schliesst bα mit נְצוּרָה im Sinne einer *belagerten* oder *zu behütenden Thür*; aber das hiesse wohl eine *wohlbewachte*, das Gegenteil von dem hier Brauchbaren. Dann נִנְעָלֶיהָ *so wollen wir sie verriegeln* [vgl. 4 12]; gewiss sehr fein, aber als Riegel kann eine Planke, eigentlich Tafel, schwerlich dienen. Ganz unnötig und verschlechternd liest er in a הִיא עליה נִבְנָה בָהּ = *wenn sie eine hohe Mauer ist* u. s. w. עליה liesse sich wohl nur als *obere*, nicht als *hohe* fassen; Jesaja hätte sich in 2 12–15 dieses Synonym nicht entgehen lassen.

10 Das אָז des zweiten Halbverses zwingt doch wohl, die Sätzchen von a als Zustandssätze zu fassen, also nicht *Ich bin eine Mauer u. s. w.*, sondern *Nun ich eine Mauer war, und meine Brüste gleich Türmen, da u. s. w.* Sobald der Zustand von 8a vorüber, die Frage von v. 9 entschieden war, wurden die Brüder ihrer Sorgen überhoben. Dem kann man nur dann ausweichen, wenn man mit Grätz כְּמִגְדָּלוֹת עֹז liest. Mit grosser dichterischer Kunst wird der eigentliche Ausdruck von 8b in das Bild von v. 9 hineingezogen, die Brüste werden zu den Türmen an der festen Mauer. Deshalb aber muss diese voranstehn, während sie der Zeit nach folgen sollte. Ganz abseits führt Bickell's אֲנִי מְנַפְּשִׁי חוֹמָה, wodurch er drei fehlende Silben gewinnt. *In seinen Augen:* es giebt nur einen *Er*, den geliebten Bräutigam oder Gatten. Unnötig schiebt daher Bickell לְדוֹדִי hinter הָיִיתִי ein, *ich bin meinem Liebsten zu eigen geworden*. Zu der Form מוֹצֵאת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 74 i. *Ich ward in seinen Augen wie eine die Frieden findet* ist auffallend genug für ein einfaches מָצָאתִי חֵן בְּעֵינָיו *ich erschien ihm als die Rechte, mich traf seine Wahl*, womit

freilich keine zwei Versglieder zu füllen waren. Verlockend ist es מוצאת als part. Hiph. von יצא zu fassen; aber *Friedensbotin* (Grätz) giebt kaum einen guten Sinn, und *Pförtnerin des Glückes* (Reuss) wäre doch eine kühne Übersetzung. Es wird daher doch wohl bei מצא bleiben müssen. Aber darum heisst der Satz noch lange nicht, wie die Anhänger der Hirtenhypothese deuten, dass Salomo sie endlich in Frieden liess, sie in Frieden ziehen liess, ohne sie ferner zu behelligen. Der Ausdruck wird nur um des Rhythmus willen gedehnt sein. Zu dem כְּ הָיָה vgl. zu v. 1. Für das Gefühl der unverhofften Ehre vgl. auch 6 12.

11 12 23. Lied. Zweierlei Weinberge. So benennt Bickell sehr glücklich das kleine Liedchen. Der Bräutigam spricht. Was sein Weinberg ist, sagt 1 6 2 15 mit demselben Worte, 4 12 15 mit ähnlichen, ganz abgesehen von 6 9 und vielen anderen bildlichen Wendungen. Es ist sein junges Weib mit ihren Reizen. Salomo's kostbarer Weinberg edelster Lage ist zunächst zweifellos eigentlich gemeint. Aber es liegt eine besondere Feinheit darin, dass auch er, namentlich mit den bezahlten Hütern, deren der Redende nicht bedarf, bedenklich nach dem Harem Salomo's hinüberschielt, der in 6 8–10 ganz ebenso verwendet wurde. Eben deshalb passt Salomo besser hieher als jeder beliebige Protz. Castelli schiebt die Verse hinter 1 6 ein und verdirbt damit die beiden schönen Liedchen. Das Stück, fast mehr ein Epigramm als ein Lied, verläuft in zwei Dreizeilern, ist aber darüber hinaus metrisch ganz sorglos gebaut. Man kann sich gern damit zufrieden geben, dass Bickell $11^{a\beta}$ 11^{b} $12^{b\beta}$ in sieben Silben zu lesen vermag; aber $11^{a\alpha}$ sollte er schonen.

11 *Baal Hamon* lässt sich bisher nicht festlegen. Denn das Βαλαμών Jdt 8 3, unfern Δωθαΐμ, ist sicherlich das heutige *Bel'āme* = יִבְלְעָם bei עֵין גַּנִּים am oberen Kison (vgl. Buhl S. 103 201 f.), und die Stadt *Hamona* im Osten des Toten Meeres, an die Halévy (Rev. d. Ét. Juives XIII, 172) denkt, soll erst erstehen, wenn Gog und Magog besiegt sind, und auch dann nur auf dem Boden eines äusserst unsicheren Textes (vgl. Cornill und Bertholet z. St.). Sicher aber ist damit die denkbar vorzüglichste Lage genannt, wahrscheinlich eine solche in der Nähe Jerusalems. בַּעַל הָרְמוֹן (Grätz) gehört gar nicht hieher. Bickell streicht בְּבַעַל הָמוֹן schon 1882, ohne Grundangabe damals wie jetzt, also nur des Metrums wegen. Damit nimmt er dem Verse Licht und Farbe. Warum nicht, wenn es sein muss, הָיָה beseitigen und *Karm lišlomó b'ba'l hamon* lesen? Es wäre damit freilich das sichere Zeugnis für die Verlegung Salomos in die Vergangenheit (*hatte Salomo*) preisgegeben; aber dessen bedürfen wir ja nicht erst. *Er übergab den Weinberg den Hütern*, weil er ihn selbst nicht bewachen konnte, und seine Grösse und die Güte der Frucht das verlangte. הֵבִיא ist *einbringen, heimbringen*, d. i. *verdienen*, wie Thr 5 9, und בּוֹא *einkommen* 1 Reg 10 14 Thr 5 4. Also *jeder* [der die Frucht verkaufen wollte] *würde damit 1000 Sekel Silber verdienen:* wir sagen etwa: der Ertrag ist unter Brüdern 1000 Sekel wert. Mag ihn Salomo nicht verkaufen, sondern keltern lassen, so hat er doch den Wert. Gewiss will es nicht sagen, dass jeder der Hüter 1000 Sekel abzuliefern hätte; denn sie sind ja Hüter, nicht Pächter. Tausend Sekel gilt Jes 7 23 ein Weinberg selbst mit 1000 Stöcken; es ist also ein riesiger Ertrag. **12** כַּרְמִי שֶׁלִּי genau wie 1 6; er gehört seinem Weibe, aber eben darum jetzt ihm. לְפָנַי heisst zunächst *ich habe ihn vor mir, er steht unter meiner Obhut, ich kann ihn allein übersehen*, wie deutlich Prv 4 3. Die gewöhnliche Bedeutung *zu jemandes Verfügung stehen* ist davon erst abgeleitet und

wäre hier neben כַּרְמִי שֶׁלִּי eine Tautologie. *Die tausend [gönne ich] dir, Salomo, und zweihundert denen, die seine Frucht hüten.* Du musst von deinem Weinberg abgeben, ich nicht.

13f. Diese Schlussverse hängen jedenfalls mit dem Vorhergehenden nicht zusammen. Fasst man sie als ein besonderes Lied auf, so fordert der Bräutigam die Braut zum Singen auf, und diese entspricht dem durch v. 14. Freilich beides in recht wunderlicher Weise. Der Bräutigam scheint sich der schönen Stimme der Braut gerühmt und seinen Genossen ein Lied von ihr versprochen zu haben. Dass der Geliebte seine Freunde zu Zeugen seines Liebesglücks macht, kommt sonst im Volksliede nur als lächerlicher Zug vor, dem gegenüber die Schadenfreude das letzte Wort hat. Auch hier scheint die Geliebte es ihm zu verweisen, indem sie ihn fortschickt. Nur ist beides nichts weniger als klar ausgedrückt. Nun ist aber vollends v. 14 nur eine Wiederholung von 2 17^{b}, mit richtiger verallgemeinernder Deutung des letzten Wortes, mit falscher Umschreibung des ersten in בְּרַח. Der aus solchem Missverständnis geflossene Vers kann nicht ursprünglich sein (vgl. zu 2 17, auch zu 2 9^{a} 4 6). So bliebe v. 13, der ein versprengtes Bruchstück eines Liedchens sein könnte; doch macht auch hier der starke Anklang an 2 14 stutzig, zumal diese Stelle derjenigen, aus der v. 14 stammt, so nahe benachbart ist. Und wieder scheint dabei ein Missverständnis unterzulaufen, denn in 2 14 bittet der Geliebte nicht um ein Lied, sondern nur um ein Lebenszeichen. So bleibt von diesen Schlussversen im besten Falle sehr wenig übrig. Es scheint, als wenn der Herausgeber der Lieder nur nach einer Schlussformel gesucht, und den etwas veränderten Vers 2 17^{b} benutzt hätte, die handelnden Personen gleichsam von der Bühne zu schaffen. Die Braut zieht sich zurück, der gehorsame Geliebte entfernt sich eilends, und die Zuhörer haben das Nachsehen. Wer den ursprünglichen Dichter für einen Dramatiker ansieht, dem bleibt es unbenommen, darin eine besondere Feinheit zu finden. Auch Martineau streicht die Verse. Bickell lässt sie als ein Lied für sich gelten und findet zwei trochäische Dreizeiler von je 6 Silben; Castelli schiebt sie recht unglücklich hinter 5 1 ein.

13 Die Anrede *die du in den Gärten wohnst* findet sich nur hier; sie ist auffallend, da die Braut in 6 11 7 13 1 6 2 8ff. sich erst in Gärten begiebt oder dazu veranlasst wird. Am ersten würde sich 8 5 damit reimen. Vgl. übrigens 2 14, wo ebenfalls bei der Anrede der Wohnort mit angegeben wird. Von חֲבֵרִים, zu dem man mindestens den Artikel erwarten würde, lässt sich leicht das ם als Dittographie streichen, um dann mit Grätz חַבְרִי *meine Freunde* (vgl. חֲבֵרֶיךָ 1 7) zu lesen. Bickell streicht das ל von קוֹלֵךְ als falsche Verbindung mit dem Vorhergehenden und erleichtert dadurch die Abteilung in Zeilen. קוֹלֵךְ הַשְׁמִיעֵנִי findet sich in umgekehrter Wortfolge in 2 14. Hier wäre השמיעני (Grätz) besser. **14** Vgl. zu v. 13f. und zu 2 17, von wo der Vers entnommen ist.

II.

Das Buch Ruth

erklärt von

Lic. Alfred Bertholet,
Privatdocent der Theologie in Basel.

Einleitung.

I. Inhalt. Durch eine Hungersnot aus der Heimat vertrieben, sucht ein Bethlehemit, Elimelek, mit seinem Weibe, Naemi, und seinen beiden Söhnen, Machlon und Kiljon, in Moab Unterkunft. Nach seinem Tode nehmen sich beide Söhne moabitische Weiber, Ruth und Orpa; die Männer sterben aber rasch hinweg, und die Mutter entschliesst sich nach zehnjährigem Aufenthalt zur Rückkehr. Ruth will ihr Schicksal nicht von dem ihrigen trennen und folgt ihr nach Bethlehem. Da sie gerade zur Zeit der Gerstenernte ankommen, begiebt sich Ruth auf das erste beste Erntefeld, um durch die Ähren, die sie aufliest, den unentbehrlichen Lebensunterhalt zu beschaffen. Zufällig ist das betr. Feld dasjenige des Boas, eines Verwandten Elimeleks, und Boas erweist Ruth so viel Huld, dass sie einen überraschend reichen Ertrag nach Hause bringen kann. Als Naemi der andauernden freundlichen Gesinnung Boas' gegen ihre Schwiegertochter gewahr wird, beredet sie diese, durch einen nächtlichen Besuch Boas an seine Verwandtenpflicht zu mahnen. Boas bewährt auch diesmal seine freundliche Gesinnung; nur kann er Ruths Bitte nicht willfahren, ohne einen andern Elimelek noch näher stehenden Verwandten verständigt zu haben. Zu diesem Zwecke begiebt er sich zum Stadtthore, um ihm in Gegenwart von Zeugen die Sache vorzulegen. Es handelt sich darum, ob er ein von Naemi veräussertes Grundstück zurückkaufen will, was zugleich die Bedingung mit einschliesst, Ruth zum Weibe zu nehmen, um ihrem verstorbenen Gatten einen Sohn und Erben zu erwecken, der seinen Namen fortführe. Da auf das Letztere der Betreffende nicht eingehen will, erklärt sich Boas selbst zu Beidem bereit. Ruth wird sein Weib und Jahwe segnet die Ehe mit einem Sohne, Obed, welcher der Grossvater Davids wird. Eine Genealogie, die bis auf Perez zurückführt, beschliesst das Buch.

II. Alter und Zweck des Buches. Die erzählte Geschichte spielt in der Zeit, als „Richter richteten". Die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung zugegeben, müssten wir aber für ihre Abfassung doch schon bis auf David herabgehen, da 4 17 — von 4 22 nicht zu reden — die Genealogie bis auf ihn herabgeführt wird. Es heisst denn auch den denkbar frühesten Autor statuieren, wenn rabbinische Tradition berichtet: Samuel scripsit librum suum et Judices et Rutham (Baba bathra 14 2).

Natürlich haben gewisse christliche Gelehrte diese Tradition mit Freuden aufgegriffen und sind bei ihr, resp. Davids Zeit, stehen geblieben (z. B. KEIL, CASSEL). Aber wir dürfen jetzt mit Sicherheit behaupten, dass eine so frühe Abfassungszeit unmöglich ist. Wir stützen uns dabei auf folgende Indicien:

1) Schon gleich die Art, wie unsere Geschichte in die Richterzeit eingegliedert wird, verrät, dass der Vf. diese schon als ein fertiges Ganzes überblickt und zwar im Lichte der spätern Geschichtsschreibung (s. zu 1 1); es sei gleich hinzugefügt, dass das Bild eines idealen Stilllebens, welches der Vf. vor uns malt, stark von den Farben absticht, in denen in anerkannt alten Geschichten die Richterzeit erscheint.

2) Die Art, wie es als etwas Besonderes dargestellt wird, eines David Stammmutter zu sein, lässt vermuten, dass David selber schon länger der Vergangenheit angehört und der Vf. in einer Zeit lebt, für die jener das vielgepriesene und für die Zukunft wieder ersehnte Ideal eines Königs war.

3) Die Sprache unseres Buches weist auf der einen Seite eine gewisse Abhängigkeit von andern Schriften auf (s. zu 1 17 20 f. 2 11 4 4 u. vgl. DRIVER, Einl. S. 488 Anm. 1);

4) auf der andern Seite erweist sie sich durch ihre Aramaismen und den Gebrauch gewisser Wörter selber als relativ spät (s. zu 1 4: נָשָׂא נָשִׁים; 1 13: שַׂבֵּר, עָגַן, לָהֵן; 3 18: נָפַל = ausfallen; dagegen ist von wenig oder keinem Belang die Berufung auf den Gebrauch der Endungen תי, 2. Pers. sing. fem. perf.: 3 3 f. und ין, d°. imperf.: 2 8 21 3 4 18; ferner auf מָרָא 1 20; מִקְרֶה 2 3; צָבַט 2 14; צְבָתִים 2 16; מַרְגְּלוֹת 3 4; לָפַת 3 8; קַיֵּם 4 7. Vgl. namentlich DRIVER, Einl. S. 488 f.).

5) Wäre das Büchlein Ruth alt, warum hätte es nicht unter den historischen Büchern Aufnahme gefunden, statt unter den כְּתוּבִים zu stehen? Man wendet ein, es erscheine ja z. T. (LXX, Vulg. u. A.) hinter dem Richterbuche und werde mit ihm zusammen schon früh als ein Buch gezählt, wenn die Zahl der atl. Bücher auf 22 angegeben werde (JOSEPHUS c. Ap. I 8 und verschiedene Kirchenväter). So meinen viele Gelehrte (vgl. nam. AUBERLEN, StK 1860, 536—568, BERTHEAU² 290—294), es habe hinter Jdc seinen ursprünglichen Platz. Aber die Zeugen für die Zählung von 22 und 24 Büchern (Ruth selbständig) halten sich ungefähr die Wage, und immerhin ist seine Versetzung hinter Jdc, da es eine Geschichte aus der Richterzeit erzählen will, leichter zu begreifen als die Annahme, man habe es aus der Reihe der „prophetischen" Schriften unter die כְּתוּבִים gerückt. Ursprünglich, offenbar wegen der Genealogie Davids, als Einleitung zum Psalter an der Spitze der מְגִלּוֹת stehend (Baba bathra 14), ist das Buch Ruth an die zweite Stelle gerückt nach der Reihenfolge der synagogalen Lektionen im Festcyklus: es wurde zu Pfingsten vorgelesen.

6) Dass 4 7 die Sitte des Schuhausziehens als veraltete dargestellt wird, ist ein weiteres Zeichen für relativ späte Abfassungszeit — wir möchten fast schon sagen: nachexilische, hat doch gewiss auch gerade für derartige Sitten, die an sich auch unter fortschreitenden Verhältnissen (vgl. Jer 32 6 ff.) sich lange weiterpflanzen können (vgl. Dtn 25 9), das Exil seinen tiefen Schnitt in das ehemalige Volksleben gemacht. In 4 7 eine Glosse sehen zu wollen (vgl. z. B. DRIVER), halte ich nicht für richtig. Die Bemerkung stimmt zu gut zum archaistischen Gepräge, welches die ganze Thorscene trägt; zudem wäre das unmittelbare Aufeinanderfolgen von v. 6 8, wenigstens in ihrer gegenwärtigen Form, unmöglich.

7) Dagegen scheint mir eine Berufung auf 4 18–22 (Abhängigkeit vom Sprachgebrauch von PC) unerlaubt, da 4 18–22 (s. z. St.) m. E. sicher späterer Nachtrag ist.

Sprechen die obigen Gründe, zumal in ihrer Vereinigung, unbedingt dafür, dass die Abfassungszeit unseres Buches später fällt, als die Tradition wollte, so erhebt sich alsbald die Frage, ob unser Vf. überhaupt nur reine Geschichte, d. h. etwa, wie man vielfach gemeint hat, ein Stück Familiengeschichte Davids um der Geschichte willen habe geben wollen oder ob er nicht vielleicht im Interesse an seiner eigenen Gegenwart eine (möglicherweise der Tradition entnommene) Geschichte zu seinen Zwecken ausgebaut habe. Diese letztere Vermutung gewinnt an Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass c. seit der Einführung des Dtns die Israeliten überhaupt keine rein objektive Geschichtsdarstellung mehr hervorgebracht haben — die Memoiren Esras und Nehemias nehmen naturgemäss eine Sonderstellung ein. — Positive Gründe treten bestätigend hinzu: man denke an die ideale Schilderung der Richterzeit (vgl. S. 50) und beachte vor Allem die Namen, von denen mehrere stark darnach aussehen, erfunden zu sein (s. die Auslegung). Es ist denn auch schon wiederholt die Frage nach einer Tendenz unseres Buches aufgeworfen worden, die gelegentlich zu den wunderlichsten Einfällen geführt hat (vgl. die hübsche Zusammenstellung bei Reuss, Gesch. d. H. Schriften AT² § 243). Von derartigen Versuchen nennen wir die folgenden:

1) Des Schriftstellers wahre Absicht sei auf dem Boden der Politik und der Genealogie zu suchen; er wolle nach Samariens Untergang den zurückgebliebenen Landsleuten des ephraimitischen Reiches bedeuten, dass sie ihre Augen nach dem jüdischen Königreich zu richten hätten. Die Sippschaft Isais bleibe auch auf dem Boden Ephraims in ihrem Erbrechte, kurz, das Buch sei ein Spiegel der patriotischen Hoffnungen einer Wiedervereinigung der verlorenen Stämme unter jüdischer Herrschaft. Diese Tendenz hat aber blos Reuss jemals erkannt, und das auf Grund der falschen Exegese אֶפְרָתִי = Ephraimit (s. zu 1 2).

2) Es solle durch Ruths Geschichte den Lesern die Pflicht und der Segen der Leviratsehe ans Herz gelegt werden (z. B. Bertholet Einl. 2331—2335). Auch wir beurteilen ja des Boas Ehe mit Ruth als Leviratsehe (s. zu 1 11–13), und es wäre denkbar, dass der Vf. seinen Lohn noch besonders betont hätte, grade weil er nicht der Bruder, sondern nur ein entfernterer Verwandter Machlons war. Indessen gewinnt man bei unbefangener Lektüre den Eindruck, als komme dem Vf. viel weniger darauf an, zu zeigen, wie gross des Boas Lohn gewesen als vielmehr, wie reich gesegnet Ruth geworden sei.

3) Man legt darauf Gewicht, dass Ruth Moabitin ist von Geburt, und ihre Geschichte soll zeigen: Nicht alle moabitischen Weiber sind vom Uebel, wie strenge Rigoristen vom Schlage eines Esra und Nehemia wohl meinen; es giebt auch solche, die gewürdigt werden können, durch ihre Treue die Mütter der Besten in Israel zu werden! Ich komme auf diese Auffassung zurück, um mich ihr selber anzuschliessen. Zunächst ist eine andere Meinung zu prüfen: Unsere Geschichte ist ein Midrasch und spinnt in didaktischem Interesse eine vorgefundene kurze Geschichtsangabe aus. „Es galt zu erklären, wie David dazu kam, seine Eltern bei einem heidnischen Volke, bei den Moabitern in Sicherheit zu bringen. Gleichzeitig liess sich eine empfindliche Lücke der Überlieferung ausfüllen, indem man den fehlenden

Stammbaum Davids nachtrug, sei es auch, dass man dabei einen schon vorhandenen, mehr oder minder vollständigen, benutzen konnte“ (Budde, ZATW XII 43). Ich habe dagegen das Bedenken, dass unsere Geschichte doch eigentlich gerade die Aufhebung jeden Zusammenhanges der Ruth mit ihrem Volke betont (vgl. 1 16 2 11); am Allerwenigsten scheint sie mit dem moabit. Königshause in irgendwelcher Verbindung zu stehen, und die Hauptstütze, auf die Budde (l. c. 45 f.) seine Vermutung stützt, fällt dahin, wenn 4 18–22 nicht zum ursprünglichen Bestande unseres Buches gehört.

Wollen wir über den Zweck unseres Buches zur Klarheit gelangen, so glauben wir einfach auf das achten zu sollen, worauf seine Erzählung ausläuft, und darüber kann ein Zweifel nicht leicht aufkommen. Die Geschichte gipfelt darin, dass aus Boas' Ehe mit Ruth Obed hervorgeht, der Grossvater Davids: das ist die Erfüllung des Wunsches der Frauen, es möge Jahwe Ruth machen „wie Rahel und Lea, welche beiden das Haus Israel erbaut haben“; es möge durch die Nachkommen, die Boas durch sie erhalten werde, sein Haus dem des Perez gleichen (4 11 f.). Darauf also kommt es dem Vf. an, dass der Verbindung des Boas mit Ruth ein edles Geschlecht entsprosse. Nun aber ist Ruth Moabitin; wiederholt begleitet ihren Namen das ausdrückliche Epitheton הַמֹּאֲבִיָּה (1 22 2 2 6 21 4 5 10), und geflissentlich nennt sie sich eine Wildfremde (נָכְרִיָּה 2 10). Das scheint mir denn doch immer noch den Gedanken am Nächsten zu legen, dass dem Vf. besonders darum zu thun war, zu zeigen, wie gerade eine Fremde, eine Moabitin, Stammmutter in Juda werden konnte. Ja, 2 11 f. scheint fast zu verraten, als möchte er Andere mit einer gewissen Emphase zur Nachahmung der Handlungsweise Ruths aufmuntern. Nun giebt es bekanntlich eine Zeit, in der die Frage nach der Zulässigkeit moabitischer Frauen eine brennende wurde, und das ist die Zeit Esras und Nehemias (vgl. Esr 9 f. Neh 13 23–27). Die Reformen dieser beiden Männer haben sie ein für alle Mal nach der negativen Seite hin entschieden. Ich glaube darum nicht, dass es geraten ist, eine spätere Abfassungszeit für unser Buch anzunehmen. Zwar weist Wellhausen in Bleeks Einl.[4] 205 darauf hin, wie sich in talmudischer Zeit das Bestreben finde, gerade hervorragende jüdische Geschlechter von heidnischen Proselyten und die berühmtesten Schriftgelehrten von Erzfeinden Israels wie Sisera, Sancherib, Nebukadrezar und Haman herzuleiten. Aber abgesehen davon, dass in all diesen Fällen der Vater Proselyt ist, müsste erst nachgewiesen werden können, dass eine solche Liebhaberei in der frühern Zeit auch schon bestand, in der wir erst unbedeutenden und zaghaften Anfängen einer Proselytenmacherei begegnen. Dagegen meine ich, dass sich unsere Geschichte am Besten verstehen lasse aus der Zeit Esras und Nehemias selber heraus, und zwar als Äusserung aus dem Kreise der gegnerischen Partei, welche ihr gutes Recht in dieser Weise zu legitimieren suchte, dass sie jenen Eiferern (vgl. zu 1 4 4 6) zeigte, es gebe auch unter den verpönten Moabiterfrauen solche, die eines Juden würdig seien und die in unverbrüchlicher Liebe ihren Gatten ergeben, sich zugleich bereit finden lassen, der Juden Gott als ihren Gott anzuerkennen. Wären wir damit im Rechte, so träte uns hier jene fremdenfreundliche Partei weit liebenswürdiger und vor Allem nicht gottlos entgegen, wie wir sie aus den gegnerischen Quellen sonst kennen lernen (vgl. übrigens die Zusammensetzung der meisten Namen in ihr mit Jah); ja, unser Büchlein wäre geradezu, wie richtig

gesagt worden ist (KAUTZSCH, Abriss 200; Separatabdruck S. 116) ein merkwürdiges Zeugnis dafür, „was zur Zeit Esras trotz allem Levitismus ‚die Religion im Leben' zu bedeuten hatte". Dieselbe Meinung über die Entstehung Ruths habe ich in m. Buche über die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden ausgesprochen (S. 145 f.) und dabei noch als auf einen Hauptgrund hingewiesen auf den Widerspruch, in dem die Erzählung der Ehe Ruths mit Boas zu Dtn 23 4 steht. Dort heisst es nämlich, kein Moabiter solle in die Gemeinde Jahwes kommen, auch im zehnten Geschlechte nicht. Die Schwierigkeit ist von jeher gefühlt worden, und die Rabbinen haben sich darum gedrückt mit der Auskunft, Dtn 23 4 beziehe sich bloss auf die Männer (Jebammot 76b, Midrasch Tehillim 2a, Sifre zu Dtn 23 4). Ich halte dies für eine Spitzfindigkeit und glaube meine frühere Behauptung (l. c. 146) aufrecht erhalten zu dürfen, dass der flagrante Widerspruch zwischen dem Buche Ruth und dem Gesetze Dtn 23 4 sich kaum je leichter wird lösen lassen, als durch die Annahme, dass beide Produkte gleichzeitig den beiden sich widerstrebenden Parteien entstammen. GIESEBRECHT (GGA 1897, 595) fühlt sich durch diese Ausführungen an „die schlimmsten Zeiten alt- und neutestamentlicher Kritik" erinnert, „indem sie die genannten Schriftstücke zu tendenziösen Machwerken stempeln, teils für, teils gegen die Esra-Nehemianische Partei geschrieben", und findet es sehr bezeichnend, dass als Autorität hier hauptsächlich GEIGER (Urschrift S. 48 ff.) angeführt werde. Er hat dabei offenbar übersehen, was ich selber erst nachträglich gewahre, dass auch Forscher wie KUENEN (s. hist.-krit. Einl. § 36 Anm. 9 10) und KAUTZSCH (Beilagen S. 199 f.; Separatabdruck des Abrisses 115 f.) und WILDEBOER (die Litteratur des AT § 21 Anm. 10) eine solche Entstehungsweise nicht nur für ganz unverfänglich halten, sondern sogar selber befürworten. GIESEBRECHT's Ablehnung dürfte leicht auf ein gewisses Vorurteil zurückgehen, das dem Worte „Tendenz" vielerorts entgegengebracht wird, als schlösse es einen gehässigen Sinn in sich, den es an sich nicht hat. „Tendenz" ist es doch schon, wenn das Büchlein Ruth „einem bestehenden Vorurteil entgegentritt, das wesentlich durch die Schroffheit Esras und Nehemias geschaffen war." Wenn unmittelbar darauf GIESEBRECHT fortfährt: „Aber die Art seiner Darstellung ist doch nur zu begreifen, wenn die moabitische Abstammung Davids von Mutterseite feststand," so trifft das gerade meine eigene Meinung. Ich wüsste nicht, wie sonst der Vf. es hätte wagen wollen, in so kritischer Zeit mit einer derartigen Erzählung an die Öffentlichkeit zu treten. Ich halte auch dafür (trotz BUDDE's Einwand gegen KUENEN, ZATW XII 44), dass man in I Sam 22 3 f. eine Bestätigung für eine verwandtschaftliche Beziehung Davids zu Moab sehen kann. David hat ja auch sonst durch Mischehen fremde Verwandte in seiner Familie (II Sam 17 25 vgl. mit I Chr 2 17; I Sam 25 42; II Sam 3 3). Im Übrigen aber die Grenze ziehen wollen, bis zu der die Geschichtlichkeit unserer Erzählung reicht, scheint mir ebenso fruchtlos wie die Frage, ob dem Vf. eine schriftliche Quelle vorgelegen (KÖNIG) oder ob er blos aus mündlicher Tradition geschöpft habe. Man könnte ja wohl versucht sein, noch gewisse Einzelheiten auszudeuten. Beim unfreiwilligen Zuge Elimeleks nach Moab liesse sich daran denken, dass nach der Zerstörung Jerusalems Flüchtlinge in Moab Unterkunft suchten (Jer 40 11 f.). Sie mochten, nachdem sie dort Schutz gefunden, hin und wieder mit moabitischen Frauen das Connubium eingehen (Analoges z. B. I Reg 11 19 Gen 41 45 Ex 2 21 etc.). Wenn sie dann nach der grössten

Gefahr zurückkehrten, mochten die auf diese Weise entstandenen Beziehungen zwischen Juden und Moabitern fortdauern. Man könnte noch weiter gehen: Es ist ohne Weiteres anzunehmen, dass die Flüchtlinge nicht anders als die Deportierten ihre Besitztümer um Schleuderpreise losschlagen mussten. Folgte nun eine Witwe der Familie ihres verstorbenen Gatten in seine Heimat, so mochte der Fall wirklich eintreten, dass es für seine zurückgebliebenen männlichen Verwandten Ehrenpflicht war, die verkauften Güter zu „lösen" zugleich mit der Verpflichtung, dem Namen des Verstorbenen auf dem betreffenden Grundstück zum Fortbestand zu verhelfen. Von solchen Verhältnissen, die sich durch mehrere Generationen weiterpflanzen mochten, dürfte unter Umständen unser Vf. seine Farben hergenommen haben. Aber wir bleiben uns der Unsicherheit unserer Vermutungen bewusst.

Dass endlich eine Schrift in den Kanon Eingang gefunden habe, die ihre Entstehung einer Oppositionsbewegung verdankt, ist nicht unverständlich, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass zur Zeit der Sammlung der vorhandenen Schriftwerke die Gefahr moabitischen Connubiums gänzlich aufgehoben war und die Sammler an die aufzunehmenden Schriften nicht den Massstab historischer Kritik legten, sondern sie nur auf ihre paränetische Verwendbarkeit hin prüften. Überdies muss zugestanden werden, dass die Tendenz, die wir in unserem Buche glaubten entdecken zu können, in ausserordentlich diskreter Weise mitspielt. Und das macht, dass wir den Eindruck der unmittelbaren Wahrheit der erzählten Geschichte erhalten: es zeigt dies nur die hohe Kunst unseres Erzählers. Mit wunderbarer Schlichtheit und überzeugender Anschaulichkeit weiss er die einzelnen Scenen vor uns zu entwickeln, und doch schliessen sich diese wieder in vollendeter Weise zu einem Ganzen zusammen. Kein Wunder, wenn gerade auf ästhetisch und künstlerisch gerichtete Naturen das Büchlein Ruth von jeher mit den grössten Eindruck gemacht hat. GOETHE nennt es „das lieblichste kleine Ganze, das uns episch und idyllisch erhalten wurde."

III. Litteratur. Commentare: Mit Jdc zusammen von ROSENMÜLLER (Scholia in VT XI 2. 1835); von BERTHEAU (im kurzgefassten exeg. Handbuch 1845; in 2. Aufl. 1883); von KEIL 1863 (2. Aufl. 1874); von CASSEL (in LANGE's theol.-homil. Bibelwerk 1865; 2. Aufl. 1887). Ferner in STRACK und ZÖCKLERs kurzgefasstem Commentar VIII von OETTLI 1889. Einzeln: C. L. T. MEZGER, Liber Ruth ex Hebr. in Lat. versus perpetuaque interpretatione illustr. 1856; CH. H. H. WRIGHT, The book of Ruth in Hebrew with a critically-revised Text, various readings including a new collation of 28 Hebrew Mss. . . . and the Chaldee Targum . . ., 1864; A. RAABE d. Buch Ruth u. d. Hohe Lied im Urtext nach neuester Kenntnis der Sprache 1879. — Textkritisch: C. HAMANN, Adnotationes crit. et exeget. in libr. Ruth ex vetustissimis eius interpretationibus depromptae.

Monographisches: UMBREIT, StK 1834, 305—308: über Geist und Zweck des Buches Ruth; AUBERLEN StK 1860, 536—568, die drei Anhänge des Buchs der Richter; BUDDE ZATW XI 137—51, spec. 43—46, Vermutungen zum „Midrasch des Buches der Könige"; W. R. SMITH s. v. Ruth in der Encyclop. Brittanica: C. v. ORELLI in RE etc.

Den Midrasch Ruth Rabba hat A. WÜNSCHE 1883 in deutscher Übersetzung herausgegeben.

Erklärung.

I. Ruth verlässt die Heimat, um Naemi nach Juda zu folgen Cap. I.

1 Mit וַיְהִי gliedert der Erzähler seine Geschichte in einen grössern Zusammenhang ein; er nennt ihn auch gleich: Aus der Zeit, in der *die Richter richteten*, will er eine Episode berichten. Diese Anknüpfung erscheint ihm genügend; denn seine Leser kennen diese Zeit offenbar schon als scharf umrissene, wie in ihr „Richter" das Regiment führen, die Jahwe in ganz bestimmter Reihenfolge Israel erweckt — so wird sie ja in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung dargestellt. Innerhalb dieser Periode den Zeitpunkt, um den unsere Geschichte spielt, genauer festzulegen, hält der Erzähler für überflüssig, und es ist vergebene Liebesmüh, ihm hier, etwa das רָעָב ausdeutend, nachhelfen zu wollen. Er trifft damit sehr glücklich den Volkston, der sich um genaue chronologische Fixierung nicht kümmert. Ebenso wird das Land, in welchem die Hungersnot ausbricht, nicht näher bestimmt. Targ.: Land Israel. Es genügt aber an das Land zu denken, in dem Bethlehem liegt: Juda. Bethlehem-Juda (im Unterschied zu Bethl. in Sebulon, Jos 19 15), noch heute Bêtlaḥem, ist ca. 2 Stunden südlich von Jerusalem gelegen, in einer sonst fruchtbaren Gegend (vgl. Buhl, Geographie § 89 S. 155 f.). Diesmal aber treibt eine Hungersnot Elimeleks Familie in die Fremde; es verlässt im Altertum überhaupt nicht leicht jemand die Heimat ohne Zwang (vgl. II Reg 8 1); denn das fremde Land ist unrein (Am 7 17 Hos 9 4); man kann seinem Gotte darin nicht opfern; man lässt ihn überhaupt hinter sich, wenn man sein Land verlässt. Es bedeutet denn auch Ruths nachherige freiwillige Auswanderung eine wesentlich andere That als der Auszug Elimeleks. גּוּר ist term. techn. für das Wohnen auf fremdem Boden, auf dem man nicht eigener Grundbesitzer ist. Zu שְׂדֵי wie 1 2 22 2 6 nach LXX, Pesch., Vulg., Singular (1 6 4 3 dagegen in der Mehrzahl der Manuskripte שְׂדֹת geschrieben) vgl. Stade Gr. § 322 c Anm. 2 giebt uns die Namen Elimeleks und seiner Familie. אֱלִימֶלֶךְ = mein Gott ist König. Schon in den El-Amarna-Briefen kommt ein Ilimilku als Name eines Südpalästinensers vor. Vgl. phönicisch בעלמלך. נָעֳמִי könnte heissen: „meine Wonne", und so dürfte wohl eine Mutter bei der Namengebung (vgl. Benzinger Archäol. § 21 3) ihr Kind gelegentlich benannt haben, vgl. חָפְצִי־בָהּ (II Reg 21 1). Indessen spricht v. 20 vielleicht doch eher für die

traditionelle Erklärung des Namens als Femin. nach aramäischer Bildungsweise = נָעֲמִית, die Liebliche. G. Kerber (die religionsgesch. Bedeutung d. hebr. Eigennamen S. 57) stellt dagegen נֶעֱמִי als mit נַעֲמָה gleichwertig mit נַעֲמָן, dem Namen des Gottes Adonis (Jes 17 10), zusammen. (?) מַחְלוֹן pflegt man meist mit חָלָה (= schwach sein) zusammenzubringen; denn dass es mit מָחוֹל (= Reigentanz, also etwa, wie Cassel meint, Chorokles) nichts zu thun hat, ist sicher. Es hiesse dann Schwachheit und wäre geradezu synonym zum Folgenden. כִּלְיוֹן (von כָּלָה = vollendet, fertig, verzehrt sein), das so viel wie Schwindsucht zu bedeuten scheint. In beiden Namen läge dann eine Anspielung auf den frühen Tod ihrer Träger. Während ich dies für den zweiten zugebe, beanstande ich für den ersten die genannte Ableitung; es lässt sich nämlich ausser dem einzigen מַשְׁאוֹן (Prv 26 26) meines Wissens sonst keine derartige Nominalbildung auf ōn mit präfigiertem מ nachweisen. Es dürfte daher wohl erlaubt sein, an die arabische Wurzel سَكِلَ, sterilis fuit, zu denken (vgl. מָחֳלָה in Ges.-Buhl[12] S. 966, Nachtrag von Socin), also Unfruchtbarkeit; und darin läge eine Anspielung darauf, dass Machlon seine Heimat wegen der Teuerung verlassen musste. Ist die Ableitung beider Namen richtig, so würde sie natürlich dafür sprechen, dass sie lediglich erfunden seien. אֶפְרָתִי kann gelegentlich den Epraimiten bezeichnen (Jdc 12 5 I Sam 1 1 I Reg 11 26); hier aber ist es der Ephratiter (vgl. I Sam 17 12), und Ephrata scheint am Richtigsten als Bezeichnung der Gegend verstanden zu werden, in der Bethlehem lag (ThT VI 48 ff.; vgl. Nowack zu Mch 5 1). So schon Eusebius: Ἐφραθά, χώρα Βηθλεὲμ τῆς πόλεως Δαβίδ. וַיִּהְיוּ־שָׁם *und sie blieben daselbst;* הָיָה in diesem Sinne Hes 21 32 vgl. I Sam 25 7 und unten v. 7. 4 Elimeleks Söhne nehmen sich moabitische Weiber (נָשָׂא נָשִׁים st. נ׳ לָקַח kommt nur in nachexilischen Stellen [Jdc 21 23?] vor). Zu beachten ist, dass unser Erzähler dies ohne allen Tadel berichtet, gänzlich verschieden vom targumischen Übersetzer, welcher ausdrücklich bemerkt: „und sie überschritten das Gebot des Herrn und heirateten fremde Weiber“. Letzteres ist unbedingt die Auffassung vom Standpunkt des Gesetzes, spec. PC, aus, welches zwischen Israel und den Völkern einfach die Scheidewand aufrichtet. Es ist das Urteil, wie es ein Esra (Esr 9 1) und ein Nehemia (Neh 13 23 ff.) fällten. Dass es aber unser Verfasser nicht teilt, dafür spricht die ganze Art, wie er das Bild der Ruth zeichnet. Man hat wohl im Namen der Orpa einen Tadel finden wollen, indem man ihn von עֹרֶף (= Nacken) ableitete, also etwa die Hartnäckige, Widerspenstige, Abtrünnige (Midrasch Ruth Rabba: „weil sie ihrer Schwiegermutter den Rücken zuwandte“). Diese Ableitung ist allerdings möglich. Indessen möchte Gesenius עָרְפָּה mit عُرْف = die Mähne zusammenbringen, während Andere an eine Umstellung der Buchstaben denken, עָפְרָה = die Gazelle, das Reh. רוּת soll nach der gewöhnlichen Erklärung aus רְעוּת kontrahiert sein, wie Pesch. auch wirklich schreibt (Lagarde Übersicht 84 156) = Genossin, „die liebevoll sich Anschliessende“ (Geiger Urschrift 50). Aber da ich den Ausfall eines ע nicht eben für sehr wahrscheinlich halte, ziehe ich die Ableitung von der Wurzel רָוָה vor (Pi: laben) = Labung, Erquickung; so schon Baba bathra 14[b] f., mit der Begründung: „weil David von ihr abstammte, welcher den Heiligen mit Liedern und

Lobgesängen gelabt hat“ שֶׁרְוָהּ). **5** וַתִּשָּׁאֵר ist nicht anders zu übersetzen als v. 3 (Wright): *sie blieb übrig, ohne ihre Söhne.* **6** Die Hungersnot dauert c. 10 Jahre; dauert sie so lange, weil der Verf. sie vielleicht entstanden denkt unter der Unbill nomadischer Verheerungszüge in der Richterzeit? II Reg 8 1 lesen wir von einer siebenjährigen. פָּקַד in freundlichem Sinne wie z. B. Gen 50 24 Ex 4 31. **7** Man braucht kein Wort darüber zu verlieren, dass es sich um ein „zurückkehren“ eigentlich nur für Naemi handeln kann; doch vgl. 2 6. שָׁמָּה für שָׁם ist häufig, z. B. Gen 43 30 Hes 48 35. **8** Naemi fordert ihre Schwiegertöchter auf, ins Haus ihrer Mutter zurückzukehren. Warum nicht ihres Vaters? Ruths Vater lebt ja noch (2 11). Man braucht nicht auf die sentimentale Auskunft Keils zu verfallen, mütterliche Liebe verstehe am Besten die Tochter in ihrer Trübsal zu trösten. Es ist nur das Natürliche, dass die Mädchen im חֶדֶר (Jdc 15 1) bei der Mutter sind; vgl. Gen 24 28 67. Sie treten durch die Rückkehr in ihr Geschlecht wieder in ihres Geschlechtes religio ein. Um so auffälliger ist Naemis Wunsch, Jahwe möge ihnen Liebe erweisen (Kĕtîb hat die gewöhnliche Imperf.-form für den Jussiv). Oder hat denn Jahwe auch schon Macht ausser seinem Lande über die Verehrer eines fremden Gottes? (vgl. dag. II Reg 3 27 Jdc 11 24 und Marti Gesch. d. isr. Rel. § 25). Hier durchbricht der Erzähler — vielleicht unbewusst — das antike Princip, das ihm doch wieder in Fleisch und Blut steckt (vgl. v. 15 f.). Es lässt sich noch durch die ganze Geschichte des Judentums beobachten, wie sich die Juden nie haben gänzlich davon frei machen können. Wenn übrigens Jahwe Ruth und Orpa thun soll, wie sie selber gethan, so äussert sich in diesem Wunsche der kindlich fromme Vergeltungsglaube, der im Dtn einen nahezu dogmatischen Ausdruck gefunden hat. Zu den männlichen Suffixen in עִמָּכֶם und עֲשִׂיתֶם vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135o und 144a. **9** Die מְנוּחָה als Lebensideal ist geradezu das Charakteristicum einer relativ spätern Zeit; bekanntlich gilt sie dem Deuteronomiker und seinen Nachtretern als conditio sine qua non für die Aufrichtung der legitimen Kultusstätte, während in der ältern Zeit (vgl. Gen 49 15) das Ausblicken nach ihr fast als Tadel erscheint. Zu מְצָאן vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 74 h, zu בַּיִת, acc. loci l. c. § 118 g. Die Erwähnung des Abschiedskusses und des Weinens der Frauen zeigt wieder die wundervoll naive und einfache Art des Erzählers. **10** כִּי ist nicht bloss ὅτι recitativum, noch einfach versichernd, es führt gegensätzlich eine positive Aussage ein, ungefähr = כִּי אִם: *nein, vielmehr* (vgl. z. B. Gen 37 35 I Sam 8 7). **11–13** Naemis Antwort ist höchst charakteristisch. Wir würden es im gegebenen Falle wohl als das Höhere ansehen, dass die Wittwe dem Gatten auch nach seinem Tode verbunden, ohne andern Mann bleibe. Was Naemi als ausschliessliches Ziel des Weibes kennt, ist, dass sie Frau sei resp. Mutter werde. Das ist wohl verständlich zu einer Zeit, wo der Glaube an die individuelle Fortdauer noch weit zurücksteht hinter dem Glauben, dass der Einzelne als Glied des Ganzen in seinem Geschlechte und in seinen Kindern nachlebt (vgl. zu 4 5). Übrigens denkt Naemi zunächst an eine sog. Leviratsehe und nur weil sie meint, dass von einer solchen nicht die Rede sein könne, fordert sie ihre Schwiegertöchter auf, sie zu verlassen, um in der eigenen Heimat einen Mann

zu finden. Die Sitte des Levirates [1], die übrigens bei den verschiedensten Völkern vorkommt, besteht bekanntlich darin, dass der Bruder des verstorbenen Gatten die Wittwe heiratet, um dem Verstorbenen „Samen zu erwecken“. Das Gesetz Dtn 25 5–10 beschränkt diese Verpflichtung auf Brüder, die beisammen wohnen und stellt sie schon nicht mehr als absolute hin, während nach der ältern Anschauung (vgl. Gen 38) jeder Bruder (ja selbst der Vater) zum Levirat verpflichtet ist. Naemi scheint zunächst auf dem Boden dieser ältern Auffassung zu stehen. Sie setzt zwei Fälle: Sie könnte andere Söhne schon haben oder könnte selber noch einmal heiraten, um solche zu bekommen. In beiden Fällen wären diese Söhne zur Schwagerehe verpflichtet. Aber nun hat sie ja keine und kann in ihrem Alter auch keine mehr bekommen. Aber gesetzt auch, sie heiratete, „*wenn ich auch* (כִּי wie z. B. Hi 40 23) *dächte: ich habe ja Aussicht und würde gar noch diese Nacht eines Mannes und gebäre selbst Söhne,* **13** *wolltet ihr darum warten, bis sie erwachsen wären* (vgl. עַד־יִגְדַּל Gen 38 11), *wolltet ihr darum euch abschliessen, um keines Mannes zu werden?* לָהֶן entsprechend hebr. לָכֶן hat man als „dialektisch“ verteidigen wollen; es ist aber rein aramäisch (vgl. Dan 2 6 9 4 24). עָגַר Pi (= aram. סְגַר) kommt sonst nur in späten Stellen vor (Jes 38 18 Est Ps). Zum Niph. תֵּעָגֵנָה (von עָגַן = aram. עֲגַן, einschliessen) vgl. Stade Gr. § 137 a 542 a. Im jerus. Talmud (Gittin 1 b 11 a) wird עֲגוּנָה die Frau genannt, die „sitzen geblieben ist“ (vgl. Hamann). Es hat die Wittwe, welche auf die Schwagerehe Anspruch erhebt, stille im Hause zu verharren (Gen 38 11). — So sicher nun aber in Naemis obigen Worten eine Anspielung auf die Leviratsehe und zwar in ihrer ältern Form gefunden werden darf, so stark erhält man den Eindruck, dass sie für unsern Verfasser selber schon etwas Antiquirtes gewesen sei. Es muss nämlich vor Allem auffallen, dass es nach dem Kontext Naemi lediglich um das Glück ihrer Schwiegertöchter und nicht etwa um die Erhaltung des Andenkens der Verstorbenen zu thun ist, und doch ist dies der eigentliche Sinn des Levirates. Es sollen denn auch ihrem Glück zu liebe Ruth und Orpa Naemi nicht länger folgen. אַל, absolut, d. h. mit Ellipse des Verbums: *nein* wie z. B. II Reg 3 13. Verschieden werden die folgenden Worte erklärt. מִן kann in komparativem Sinne stehen: mir ergeht es schlimmer als euch, weil etc. Naemi würde die Aufforderung zur Rückkehr damit begründen, dass die Schwiegertöchter ein besseres Los erwarte, als das, das ihr, der Einsamen, und, müssten wir dann ergänzen, denen die sich ihr anschliessen, beschieden sei. Aber gerade eine solche Ergänzung lässt diese Erklärung zu künstlich erscheinen, weshalb wir מִן lieber kausal fassen (LXX). Dass in diesem Sinne עַל stehen müsste (vgl. II Sam 1 26), hat Wright mit einem Hinweis auf Prv 5 18 Koh 2 10 u. a. glücklich widerlegt, also: *denn bitter bekümmert bin ich um euretwillen.* Der Schwiegertöchter Leid lastet auf Naemi selber, daher sie wünscht, dass sie ihrem Glücke nachgehen mögen. Der zweite mit כִּי eingeleitete Satz ist epexegetisch (Oettli): *es ist nun einmal Jahwes Hand gegen mich aus-*

[1] Vgl. dazu Benary, de Hebraeorum leviratu, Berol. 1835; Redslob, die Leviratsehe bei den Hebräern, Leipzig 1836; Nowack, Archäol. § 63, 2; Benzinger § 47, 2.

gegangen. **14** נָשַׁק (opp. דָּבַק) in prägnantem Sinne = zum Abschied umarmen. **15** Mit aller Deutlichkeit kommt hier der oben (s. zu v. 1) angedeutete Gedanke von der Zusammengehörigkeit von Gott und Volk und Gott und Land zum Ausdruck (vgl. I Sam 26 19). Wenn Orpa nach Moab zurückkehrt, so schliesst sie sich damit auch Moabs Gott an (אֱלֹהֶיהָ Sing., so Targ.; LXX, Vulg., Pesch. übersetzen den Plural). Umgekehrt **16**, wenn Ruth Naemi folgt, so ist sie sich bewusst, mit dem Anschluss an Naemis Volk zugleich den Anschluss an dieses Volkes Gott nachzusuchen; der Anschluss an das Volk ist nämlich nach antiker Auffassung selbstverständlich gegeben mit dem Anschluss an ein einzelnes Volksglied (vgl. Bertholet, Stellung d. Isr. und Juden zu d. Fremden S. 28). **17** Ebenso ist es antike Vorstellung, dass was zusammen gelebt hat, auch im Tode, namentlich im Grabe untrennbar zu einander gehört. So heisst der alte Ausdruck, dass man „zu seinen Vätern versammelt wird"; so wohnt noch nach Hes (32 17–32) jedes einzelne Volk für sich im Tode zusammen. Was Ruth gelobt hat, lässt der Erzähler schon erfüllt sein: Naemis Gott ist thatsächlich der ihre geworden; sie kann schon bei Jahwe schwören; sonst achten die atl. Schriftsteller wohl darauf, Fremden den Gottesnamen אֱלֹהִים in den Mund zu legen. Die Schwurformel selbst ist die aus Sam und Reg uns wohl bekannte; ihr folgt gerne (z. B. I Sam 14 44) ein beteuerndes כִּי. Bertheau nennt v. 16 f. ein kleines Lied; zu dieser Bezeichnung berechtigt uns aber der Rhythmus nicht. **18** דַּבֵּר אֶל ist hier recht eigentlich unser „zureden". **19** Zu בְּאָן resp. כְּבָאנָה vgl. Stade Gr. § 352 b. Die Ankunft der beiden Frauen in der kleinen Stadt, in der sich alle Leute kennen, wird wieder mit den einfachsten Mitteln meisterlich anschaulich gemacht. Es braucht nur jemand Naemi zu sehen und wiederzuerkennen, so geht schon die Kunde von ihrer Rückkehr von Haus zu Haus und setzt alle Gemüter in Bewegung (zu וַתֵּהֹם Niph. v. הום, I Sam 4 5 I Reg 1 45, vgl. Stade Gr. § 519 bγ Anm.). Die Verschollene, die einst mit Mann und Kindern ausgezogen war, taucht plötzlich auf im Wittwenkleide, abgehärmt und jetzt noch von der Wanderung abgemüdet: ist das Naemi? **20** Die Art, wie Naemi die Frage aufnimmt, zeigt, wie man sich der appellativen und ominösen Bedeutung der Eigennamen gelegentlich im Leben noch bewusst war; denn man gewinnt nicht den Eindruck, als gebe der Erzähler hier ein erkünsteltes Wortspiel zum Besten. מָרָא = die bitter Betrübte. א statt ה mag auf Rechnung des Abschreibers kommen (vgl. Stade Gr. § 31 1). Ob zwischen den Schlussworten: *denn gar bittres Leid hat mir der Allmächtige zugefügt* und Hi 27 2 eine Beziehung besteht, kann ich nicht ausmachen; auffällig ist immerhin שַׁדַּי ohne אֵל, das in Prosa sonst überhaupt nicht vorkommt, dagegen in Hi beliebt ist. **21** „Voll" ist Naemi ausgezogen, zwar durch die Not gedrängt, aber reich im Besitz ihrer Lieben. Es ist beliebt, Pi. עִנָּה: Jahwe hat mich gedemütigt (LXX, Vulg. Luther) zu lesen. Aber woher dann das בְּ? Bertheau, der beim überlieferten Texte bleibt, übersetzt, auf den spätern hebräischen (Koh 1 13 3 10) und den syrischen Sprachgebrauch hinweisend und עָשָׂה בְּ Jer 18 23 vergleichend: Gott hat wider mich gewirkt. Einfacher und richtiger scheint mir immer noch die gewöhnliche Übersetzung: *Jahwe hat wider mich gezeugt*

(vgl. z. B. II Sam 1 16). Inwiefern? Doch wohl gerade dadurch, dass er Böses über Naemi verhängte. Daraus schliesst sie nämlich, dass Gott gegen sie Partei ergriffen hat und zwar als Kläger ihrer Schuld; denn den Frommen muss es gut gehen in der Welt. Es ist wieder so recht im Stile des Targums, dass es Naemis besondere Schuld zu kennen meint, und zwar nennt es als solche charakteristischer Weise ihre Auswanderung in die Fremde. **22** Dieser zusammenfassende Satz, der sicher nicht aus einer andern Quelle stammt, dürfte zu einiger Vorsicht bei der Quellenscheidung in andern Büchern mahnen! Was er neu nachträgt, ist der Zeitpunkt, um den die Frauen nach Bethlehem zurückkehren, und das bildet zugleich die Anknüpfung für die im Folgenden erzählte Geschichte. Die Gerstenernte beginnt im April. הַשָּׂבָה, nach der Accentuation 3. Pers. Perf. Sing. mit ה֫ als Relativum wie 2 6 (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 138 k), dürfte gerade nach letzterer Stelle hier in den Text gekommen sein; es verträgt sich schlecht mit וַתָּשָׁב. Der Verf. zeigt sich merkwürdig sorglos in der Behandlung des Genus: וְהֵמָּה בָאוּ, vgl. zu v. 8.

2. Ruths erste Begegnung mit Boas Cap. 2.

1 מוֹדַע אִישָׁהּ hiesse: der Bekannte (eig. die Bekanntschaft) ihres Mannes; die Umschreibung mit לְ dient zur Indetermination (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 129 c); dabei ist מוֹדַע (trotz Ewald Gr. § 289 b) doch wohl stat. abs. (vgl. Bertheau). Es macht keinen Unterschied, ob man sich für Kĕtîb מְיֻדָּע (z. B. II Reg 10 11) oder Qĕrē מוֹדַע (Prv 7 4) entscheidet. גִּבּוֹר חַיִל bezeichnet bekanntlich teils den wehrfähigen starken Helden (z. B. Jos 8 3), teils den Begüterten (I Sam 9 1); und so wird es wohl hier zu nehmen sein, wenn es nicht in einem allgemeinern Sinne steht: ein braver tüchtiger (Luther ein „weidlicher") Mann (vgl. 3 11). Es ist wieder charakteristisch, wie Targ. dies ins Geistliche umbiegt: ein im Gesetze starker Mann. Es ist natürlich rein willkürlich, wenn rabbinische Tradition Boas' Vater zu Elimeleks Bruder macht. Eine sichere Deutung des Namens Boas (so hiess auch eine der Säulen am Tempel I Reg 7 21) will nicht gelingen. Man hat teils eine Zusammensetzung angenommen: בּוֹ עֹז (vgl. LXX Βοός, Βοόζ): bei ihm ist Schutz (sc. für Ruth), oder: in ihm ist Kraft (opp. מַחֲלוֹן, כִּלְיוֹן), teils die arab. Wurzel بغز Munterkeit herangezogen. **2** Bei der Ernte Nachlese halten zu dürfen, war ein Privileg der Armen, Fremden, Witwen und Waisen, das ihnen durch das Gesetz eingeräumt war (Dtn 24 19 Lev 19 9 f. 23 22). Nichtsdestoweniger kam natürlich viel auf den guten Willen der Besitzer an, und so will Ruth lesen (zu וַאֲלַקֳטָה in einigen Handschr. vgl. Stade Gr. § 104 136 6 Anm.) hinter dem her, bei dem sie Gnade findet. בַּשִּׁבֳּלִים (vgl. v. 7) *unter den Ähren*, d. h. „was an Ähren auf dem Erntefelde liegen geblieben ist", (Keil). **3** Der Zufall (מִקָּרָה vgl. I Sam 6 9) will, dass sie auf Boas' Felde liest. Man beachte, wie Boas, der gerade kommt, eingeführt wird. **4** Die Formeln mögen zwar stereotyp sein (vgl. Jdc 6 12 f.); es ist aber nicht müssig, wenn der Erzähler den frommen Gruss und Gegengruss mitteilt. Damit ist der Mann und der Ton, der in seiner Umgebung herrscht, charakterisiert. **5** נַעַר ist mehr als unser „Knabe"; es ist auch der junge Mann, zumal in dienender Stellung. **6** Zu הַשָּׂבָה vgl. zu 1 22. **7** Es wird vielleicht als

Zeichen besonderer Sittsamkeit Ruths erwähnt, dass sie um die Erlaubnis gefragt hat, von der durch das Gesetz (s. zu v. 2) gewährten Vergünstigung Gebrauch machen zu dürfen. Sie hat dann fleissig gesammelt. עָמַד = *bleiben* wie z. B. Ex 9 28. Die letzten Worte sind jedenfalls verderbt: „jetzt ist ihr Verweilen im Hause (?) kurze Zeit“. Was soll auf dem Felde הַבַּיִת? es sei das für die Erntezeit errichtete Zelt; aber „Zelt“ heisst בַּיִת nicht, und sogar zum Nachtlager begnügt sich Boas mit dem Schutz eines Getreidehaufens auf der Tenne, offenbar unter freiem Himmel (3 7). Eine sichere Korrektur will nicht gelingen; genug, dass wir einen befriedigenden Sinn erhalten, und das geschieht entweder, wenn wir mit Oettli וְלֹא שָׁבָתָה מְעַט lesen (vgl. LXX: οὐ κατέπαυσεν [ἐν τῷ ἀγρῷ] μικρόν) *und sie hat sich nicht ein Weilchen Ruhe gegönnt*; der gegenwärtige Text würde dann durch dittographische Verschreibung entstanden sein. Oder aber wir folgen Vulg.: et ne ad momentum quidem domum reversa est, d. h. וְלֹא שָׁבָה הַבַּיְתָה מְעַט, *und sie ist keinen Augenblick nach Hause zurückgekehrt* (sc. zum Ausruhen). 8 הֲלֹא שָׁמַעַתְּ, wie wir im Deutschen in ermahnender Rede uns wohl auch ausdrücken: *hast du gehört, meine Tochter?* du sollst nicht etc. Es scheint, als suche der Erzähler absichtlich einen väterlichen Ton in Boas' Rede zu legen durch die Verwendung nachdrücklich betonter, z. T. archaistischer Formen. Zu תַּעֲבוּרִי vgl. Stade Gr. § 95 c Anm.; zu תִּדְבָּקִין § 553 a und 3 4. כֹּה = hier, wie einige Male in JE. 9 zeigt sehr anschaulich, wie es bei dieser Nachlese der Armen zuweilen zuging; die Schnitter mochten die Aufdringlichen vertreiben oder sich gelegentlich auch gegen ein Mädchen allerhand Freiheiten erlauben. In אַחֲרֵיהֶן geht das Suffix wohl auf die Mädchen, welche hinter den Schnittern her die Garben binden. Zu וְצָמִת (nach Analogie der ל״ה) vgl. Stade Gr. § 143 e 1. 10 Es ist ein feines Wortspiel zwischen לְהַכִּירֵנִי und נָכְרִיָּה. Warum sieht Boas sie, die Fremde, freundlich an? vgl. Einl. II S. 52. נָכְרִי bezeichnet (im Gegensatz zu גֵּר) den Fremden, der zu dem ihm fremden Lande noch in keine irgendwie dauernde Beziehung getreten ist; er hat nichts zu beanspruchen, nicht einmal zu erwarten; selbst der einfachsten sittlichen Verpflichtungen ist man sich ihm gegenüber nicht bewusst (vgl. Bertholet l. c. 1 f. 8 ff.). Um so heroischer ist es freilich, wenn Ruth unter solchen Umständen es auf sich nimmt, 11 ihre Verwandtschaft, bei der sie neben Anderm vor allem die Garantie unbedingten Schutzes geniesst, zu verlassen, um zu einem Volke zu kommen, das sie vorher nicht gekannt hat (vgl. Jes 55 5). עָשָׂה אֶת wie z. B. Jer 33 9, dagegen עָשָׂה עִם 1 8 2 19, eine Warnung, dass man nicht jede kleine Differenz im Ausdruck pressen darf! 12 Wieder spielt der Vergeltungsgedanke (vgl. 1 8) kräftig hinein: vollgültiger Lohn soll Ruth werden; und wie der Schluss nahelegt, ist des Vfs. Meinung, dass nicht sowohl ihre Treue an Naemi solches verdiene, sondern ihr Kommen, „sich unter Jahwes Flügeln zu bergen“ (zum Bilde vgl. Dtn 32 11 Ps 36 8 57 2 91 4). Von jeher waren die Götter die natürlichen Beschützer der Fremden gewesen, die in der Not die Zuflucht zu ihnen nahmen. Hier aber bedeutet diese Zuflucht schon den Übertritt zum Dienste des allein wahren Gottes und zugleich die Quelle allen Segens. Es ist ein feiner Zug, dass der Segenswunsch Boas in den Mund gelegt wird; ist er es doch, der hernach selber Ruths Glück schafft. Zu בָּאת

vgl. Stade Gr. § 440b. **13** אֶמְצָא חֵן ist Ausdruck dankbarer Verwunderung, nicht Wunsch (LXX); denn Boas hat sie schon aufgerichtet und freundlich zu ihr geredet (דִּבֶּר אֶל לֵב wie Jdc 19 3 Jes 40 2); und das erscheint Ruth um so wunderbarer, als sie in ihrer Demut noch immer den Gedanken nachklingen lässt, dass sie als Fremde nichts zu beanspruchen habe. „Magd“ würde sich Boas gegenüber wohl jedes Weib nennen; aber sie ist sich bewusst, nicht einmal so hoch zu stehen wie des Boas wirkliche Mägde, eben weil sie נָכְרִיָּה ist. Anders ist die Auffassung Bertheaus. **14** לָהּ ohne Mappiḳ findet sich ausser hier noch Num 32 42 Sach 5 11. לְעֵת הָאֹכֶל ist mit dem Vorigen zu verbinden. Zu גֹּשִׁי vgl. Stade Gr. § 125a Anm. Zum קָלִי bemerkt Robinson (Palästina II 660): „In der Erntezeit werden die noch nicht völlig trockenen und harten Weizenkörner in einer Pfanne oder auf einer eisernen Platte geröstet und geben ein sehr schmackhaftes Nahrungsmittel, welches mit Brot zusammen und statt desselben gegessen wird“, und Bertheau weist darauf hin, dass jetzt noch in Palästina von den bei der Ernte beschäftigten Arbeitern in Essig getauchte Brotstücke gern gegessen werden. צָבַט (mischn.: בית צביטה Griff), blos hier = darreichen. Zu וַתִּתֶּר (von יָתַר) vgl. Stade Gr. § 549c. **15** Die neue Vergünstigung, welche Boas der Ruth einräumt, besteht darin, dass sie nicht nur da auflesen soll, wo man die Garben schon fortgetragen hat, — das hiess sonst Nachlese halten — sondern auch zwischen den Garben drin. Ja, **16** die, welche die Garben sammelten, sollen sogar aus ihren Bündeln (עֳמָרִים, ἅπ. λεγ.; Oettli vielleicht richtiger: „die noch nicht zusammengebundenen, eben erst im Arme aufgefassten Halmbüschel“) Ähren wieder herausziehen (zu שֹׁל inf. constr. st. abs. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 67o) und liegen lassen. Kein Wunder, dass Ruth reichliche Ernte hält! Nachdem sie das Aufgelesene ausgeklopft hat, **17** — das geschah mit einem Stabe (Jes 28 27) — findet sich bei ihr ungefähr ein Epha, d. h. = 36 4 l. Gerste. **18** ותרא (2 Codices mit folgender Nota accus.) wird richtiger als Hiph. punktiert (Pesch. Vulg.), wobei Ruth Subjekt bleibt: *und sie zeigte ihrer Schwiegermutter*. Ruths Rücksicht für sie zeigt sich auch darin, dass sie ihr mit nach Hause bringt, was sie selber auf dem Felde nicht gegessen hat. **19** In אָנָה, eig. wohin? hier auf die Frage wo? verrät sich wohl ein späterer Sprachgebrauch (vgl. Stade Gr. § 174b). עָשָׂה, abs.=arbeiten wie z. B. Prv 31 13. **20** Es ist wieder ein geschickter Zug, dass der Erzähler Naemi den Segenswunsch über Ruths Wohlthäter aussprechen lässt, ehe sie weiss, dass er zur eigenen Familie gehört. Letzteres drückt sie so aus, dass er מְגֹאֲלֵנוּ sei; das ist defektive Schreibung für מְגֹאֲלֵינוּ, nicht, wie man früher wohl meinte, Sing. und zwar term. techn. „qui post Goelem proximus est“ (Gesenius). S. zu 3 9. **21** גַּם כִּי giebt die lebhafte Rede wieder: auch das noch muss ich beifügen, dass .... Zu תִּדְבָּקִין vgl. zu v. 8. **22** zeigt wieder, wessen sich gelegentlich arme Mädchen, die auf dem Felde minder frommer Leute Nachlese halten wollten, zu versehen hatten (vgl. zu v. 9). Alles ist in der Erzählung darauf angelegt, die Schönheit von Boas' Handlungsweise in das hellste Licht zu rücken. **23** Die Weizenernte folgt der Gerstenernte um 2—3 Wochen. Vulg. hat am Schlusse gelesen וְתָשֹׁב אֶל

und sie kehrte zu ihrer Schwiegermutter zurück (so auch Luther); das dürfte vielleicht das Richtige sein.

3. Ruths nächtliche Unterredung mit Boas Cap. 3.

1 Es entspricht nur atl. Sitte, wenn Naemi es ist, die für eine zweckmässige Verheiratung ihrer Pflegetochter sorgt; das war zumeist Sache der Eltern resp. Pflegeeltern. Von מָנוֹחַ gilt, was zu מְנוּחָה zu bemerken war (1 9). אֲשֶׁר = „damit“ z. B. Gen 11 7. **2** מֹדַעַת = מֹדַע (2 1); zur Form des Pronominalsuffixes vgl. Stade Gr. § 360 b. Offenbar liegt in diesem Ausdruck mehr als blos: „unser Bekannter“; es scheint so viel als „*unser Verwandter*“ zu heissen; denn der Gedanke, der Naemis Rat zu Grunde liegt und den man sich zum richtigen Verständnis der folgenden Geschichte wohl gegenwärtig halten muss, ist, dass Boas — wenigstens eine gewisse — Verpflichtung des Levirates obliegt (vgl. zu 1 13). Das Worfeln der Tenne geschieht Nachts, weil dann, wie Targ. richtig erklärt, der kühle Nachtwind weht, und der macht nicht blos die Arbeit angenehmer, sondern nimmt auch gleich die Spreu mit sich fort. **3** Man wäscht und salbt sich und wechselt die Kleider zur Hochzeit (Hes 16 9), aber auch zu einer kultischen Handlung. Naemi könnte Ruths Besuch einen solchen Sinn unterschieben, um sein Resultat unter Gottes besondern Schutz zu stellen (s. zu v. 4); aber man kommt vielleicht auch mit der Erklärung aus, dass solche Vorbereitung notwendig ist, um vor das Angesicht eines Höhergestellten zu treten. — Die Tennen liegen sonst auf erhöhtem Platze; hier aber soll Ruth zu ihr hinabsteigen; das erklärt sich aus Bethlehems eigener Lage auf zwei Hügelrücken. Zur alten Endung תִי der 2. Pers. fem. Sing. in וְשַׂמְתִּי und וְיָרַדְתִּי vgl. Stade Gr. § 438 b; ebenso וְיָדַעְתִּי und וְשָׁכַבְתִּי **4.** מַרְגְּלוֹת (noch Dan 10 6), eine Bildung analog dem מְרַאֲשׁוֹת (vgl. Stade Gr. § 313 b), die Gegend, wo die Füsse sich befinden, ist für die Altersbestimmung der Sprache des Buches Ruth nicht massgebend. Die Endung יִן— am Schlusse wie 2 8 21 und noch v. 18; ausserdem nur 1 Sam 1 14 Jes 45 10 Jer 31 22. Boas wird Ruth sagen, was sie thun soll: in der Stille der Nacht giebt Gott die weisen Gedanken ein, zumal in Augenblicken, in denen der Mensch durch den Genuss stimulierender Mittel (vgl. עַד כַּלּוֹתוֹ לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת v. 3) dazu prädisponiert ist.

Die naive und keusche Art, in der der Erzähler sowohl Naemis Rat als seine ganze Ausführung berichtet, hätte davon zurückhalten sollen, über sittliche Zulässigkeit dieser Geschichte lange Erwägungen anzustellen (s. z. B. Orig. in Lev 7; Ambros. de fide 3 10). Es ist in dem Grade Naemis Pflicht der schutzlosen Ruth gegenüber, ihr Los in Boas' Hand zu legen, als es des Boas Pflicht ist, sich seiner Verwandten schützend anzunehmen (vgl. כִּי גֹאֵל אָתָּה 3 9). Man darf nicht vergessen, dass für den antiken Menschen nichts über die Pflicht gegen das eigene Blut geht. Sie heiligt alle Mittel, und im besondern Falle erscheint das Mittel gewählt nicht sowohl aus Zutrauen in die Person des Boas als eines „Ehrenmannes“ (Keil) sondern in Gott selber, der seinen Dienern zur rechten Zeit inspiriert, was sie zu thun haben.

5 אֵלַי ist ein sogen. קרי ולא כתיב, deren in der bab. Gemara sieben aufgeführt werden, vgl. v. 17. **6** Zu צְוָתָה vgl. Stade Gr. § 629 f. **7** עֲרֵמָה kann natürlich der Haufe des ungedroschenen oder des gedroschenen Kornes

sein. Bertheau weist darauf hin, dass auch jetzt noch in Palästina die Eigentümer des Getreides auf ihrer Dreschtenne zur Bewachung derselben schlafen. Vgl. zu 2 7. 8 Boas wacht um Mitternacht auf und erschrickt — offenbar, weil er etwas zu seinen Füssen fühlt. *Er beugt sich vor* (das etwa scheint der Sinn von לָפַת Niph. zu sein; vgl. Hi 6 18 Jdc 16 29 und die Wörterbücher), um zu sehen, *und siehe da* ... Die alten Versionen scheinen לָפַת nicht verstanden zu haben; Targ. erklärt: es erzitterte der Mann und es wurde sein Fleisch weich wie eine Rübe (כְּלִפְתָּא) vor Angst! 9 Mit כִּי גֹאֵל אָתָּה ist Ruths seltsame Handlungsweise genügend motiviert und zugleich ausgesprochen, um was es sich bei ihrer Bitte handelt: Boas soll ihr die Pflicht des גֹּאֵל leisten. Was darunter zu verstehen ist, lehrt v. 13 vgl. mit 4 4 6; ursprünglich ist גֹּאֵל der, dem die Pflicht der Blutrache obliegt. Darnach dürfte in Ruths Worten mehr liegen als was man aus der Übersetzung heraushört: „breite deine Flügel“ (כְּנָפֶךָ ist nach der Absicht der Massorethen offenbar defektiv geschriebener Dual, Bertheau, Wright) „über mich“, d. h. schütze mich. Es liegt nämlich sehr nahe, an die Parallele Hes 16 8 zu denken: *breite deine Decke* (sc. des Bettlagers, vgl. Dtn 23 1 27 20) *über deine Magd*, d. h. heirate mich (vgl. R. Smith, Kinship 87 269). Den Singular כְּנָפֶךָ haben fast alle alten Versionen gelesen. Dass dies der Sinn sei, zeigt auch gleich 10, wo Boas Ruth lobt, dass sie sich mit dieser Bitte an ihn gewandt habe, statt sich *den jungen Männern, ob arm oder reich* in die Arme zu werfen. Damit hat sie ihre Pietät gegen die Familie und das Geschlecht (= חֶסֶד), von der schon ihre Anhänglichkeit an Naemi Zeugnis abgelegt hatte (2 11), erst recht bewiesen. 11 Es ist fein, dass Boas zu thun verspricht, was Ruth ihm sagen wird; sie sollte ja gerade thun, was er ihr sagen würde (v. 4), so wunderbar hat Jahwe die Gedanken zusammengeleitet; ebenso passt die אֵשֶׁת חַיִל (vgl. Prv 31 10) zum גִּבּוֹר חַיִל (2 1; s. z. St.). כָּל־שַׁעַר עַמִּי ist wohl ein Ausdruck aus dem gewöhnlichen Leben, und zwar nicht = alle Leute, die innerhalb der Thore meiner Stadt wohnen (Vulg.), sondern, die im Thore zusammenkommen. Das Thor ist bei den Hebräern, was das Forum bei den Griechen. Es braucht nicht lange, bis sich dort über neue Ankömmlinge die öffentliche Meinung gebildet hat. 12 כִּי אָמְנָם, eine starke Beteuerung (auch Hi 36 4), worauf ein neues כִּי den Inhalt der Beteuerung bringt (אִם ist blos Kĕtīb, vgl. Ewald Gr. 356 b). *ja gewiss* ist Boas Goel; es entspricht aber der Sitte und vielleicht besonders Boas' strenger Rechtlichkeit, — sie tritt noch im Folgenden zu Tage — dass hier nichts versäumt werde, und so kommt es zuerst auf den an, der als Goel noch grössere Rechte hat; denn als Recht, das unter Umständen sogar begehrenswert sein kann, nicht blos als Pflicht erscheint Boas die Lösung. 13 Zunächst soll Ruth die Nacht über bei ihm bleiben, offenbar, damit sie nächtlicher Gefahr (vgl. Cnt 5 7) nicht ausgesetzt werde. 14 Dem Anstand soll aber dann wieder in der Weise Genüge geleistet werden, dass sie noch im ersten Morgengrauen nach Hause gehe (טֶרֶם = טֶרֹם), damit sie unerkannt bleibe und man nicht erfahre, dass ein Weib auf der Tenne war — diese letzten Worte spricht Boas wohl nur in Gedanken, während seine eigentliche Rede 15 folgt. Zu הָבִי vgl. Stade Gr. § 599 a; zu אֶחָזִי, § 598 a. מִטְפַּחַת (vgl. Jes 3 22) scheint ein

grosses Umschlagetuch, etwa ein Shawl zu sein. Möglich dass Boas' Gabe nicht blos als Zeichen seiner Huld anzusehen ist, sondern auch dazu dienen soll, Ruths Gang vor Missdeutungen zu sichern. Zu den 6 ergänzt Targ. Sea (ein Sea = 1/3 Epha, 12 14 l.); das zu tragen bedürfte es aber einer ungewöhnlichen Kraft, die Targ. ihr auf besondere Weise geschenkt sein lässt. Oettli nimmt an 6 Omer = 6/10 Epha. Mit einigen Handschriften, Vulg. und Pesch. ist וַתָּבֹא zu lesen. **16** מִי־אַתְּ etwa: *wie steht's mit dir.* **17** Zu אֵלַי vgl. zu v. 5. **18** נָפַל entspricht hier unserm „ausfallen", vgl. aram. Esr 7 20 und Geiger Urschrift S. 49 Anm. Das Bild ist wohl von den Losen genommen, bei welchen es darauf ankommt, welches zuerst niederfällt. Zu כִּי אִם mit Perf. vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 163 c.

4. Ruths Verheiratung und eheliches Glück Cap. 4.

a) Die Thorscene v. 1–12. In ihr zeigt sich die Kunst anschaulicher Schilderung unseres Erzählers vielleicht in ihrem besten Lichte. **1** Das „Hinaufsteigen" Boas' von der Tenne zum Stadtthor entspricht dem „Hinabsteigen" Ruths von der Stadt zur Tenne (3 3). Keil meint freilich, es erkläre sich aus der Vorstellung von der Gerichtsstätte als einer geistigen Höhe, zu der man hinaufstieg! Es ist wohl nicht reiner Zufall, dass der Goel, von dem Boas gesprochen (דָּבַר c. acc. wie z. B. Gen 19 21), vorübergeht. Boas mochte wissen, dass er sich am Morgen auf das Feld zu begeben pflegte. Der Erzähler nennt den Goel פְּלֹנִי אַלְמֹנִי, was unserm deutschen N. N. oder X, „so und so" entspricht; er hat einfach keinen Grund seinen Namen anzugeben; vielleicht dass er ihn erst hätte erfinden müssen. Zu וַיָּסַר vgl. Stade Gr. § 484 d. **2** Zur Wahl der Zeugen vgl. Analoges aus moderner Zeit bei Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby 101. Die „Stadtältesten" erinnern an die im Dtn, die in gewissem Sinne schon Behörde sind (vgl. O. Seesemann, d. Ältesten im AT 55 f.). **3** אָח in weiterm Sinne ist der Geschlechtsgenosse. Von selbst erhebt sich die Frage, wann denn Naemi ihr Grundstück verkauft habe. Als sie auszog? Aber warum hätte es dann Elimelek nicht selber verkauft? Auch der Zusatz, *die aus dem Gefilde Moabs* (vgl. zu 1 1) *zurückgekehrt ist*, legt die Annahme näher, sie habe es erst nach der Rückkehr oder wenigstens von Moab aus gethan, vielleicht um Geld flüssig zu machen. Der Einwand, Witwen seien überhaupt nicht erbberechtigt gewesen (Num 27 8–11), fällt dahin, sobald man zugiebt, dass Num 27 8–11 nicht notwendig älter sein muss als unser Buch. Seit Naemis Ankunft sind immerhin einige Wochen verstrichen (vgl. 1 22 mit 2 23). Jede andere das Verständnis erleichternde Übersetzung von מֹכְרָה (Vulg.: vendet, Luther: bietet feil, Hamann: hat mir [nach Pesch.] so gut wie verkauft etc.) hat nun einmal die Grammatik gegen sich. **4** גָּלָה אֹזֶן, das Ohr öffnen, ist so viel als unser „suggerieren"; es ist z. B. Ausdruck für die prophetische Audition (I Sam 9 15). Damit der Kauf rechtsgiltig werde, ist blos nötig, dass er in Gegenwart öffentlicher Zeugen geschehe. Nicht leicht ist zu bestimmen, in welchem Verhältnis die Ältesten zu den יֹשְׁבִים stehen; sind diese die Bürger im Gegensatz zu den Magistratspersonen oder sind beide identisch, d. h. וְנֶגֶד explikativ

(Keil)? Am Liebsten wird man noch unter den הַיֹּשְׁבִים dasselbe verstehen, was v. 9 כָּל־הָעָם heisst. Dass es dort nach den Ältesten genannt wird, thut nichts zur Sache. An beiden Stellen werden diese von der Gesamtheit der Anwesenden als besondere Zeugen des Kaufaktes noch speciell herausgehoben. Für יִגְאַל ist nach einigen Handschriften, LXX, Pesch., Vulg., Targ. תִּגְאַל zu lesen; denn die Auskunft, dass sich Boas plötzlich an das den Goel umringende Auditorium gewandt hätte, ist allzu unbefriedigend. **5** Aber wie kommt nun mit einem Male Ruth dazu, Mitbesitzerin des betr. Grundstückes zu sein, das doch nach v. 3 Naemi allein verkauft hat? Was soll ferner קניתי, und vollends, wie kann der Goel plötzlich von seinem Entschlusse abgebracht werden, nur weil Ruth Mitverkäuferin ist? Man lese einfach nach v. 10, (vgl. Vulg., Pesch., ZDMG XIV 743 f.) גַּם אֶת־רוּת und קָנִיתָ, *am Tage, da du das Feld von Naemi kaufst, kaufst du auch die Moabitin Ruth.*

Boas' ganzes Vorgehen gründet sich darauf, dass es Sache des Nächstverwandten ist, das Besitztum eines Geschlechtsgenossen, dessen sich dieser in der Not hat entäussern müssen, zurückzukaufen (גָּאַל, vgl. das betr. Gesetz Lev 25 23–34). Dass im vorliegenden Falle der Goel das Feld aus Naemis Hand kaufen soll, hat nichts auf sich; denn es ist sehr leicht möglich, dass die Abfindungssumme des Goel an den fremden Käufer durch die Hand des ursprünglichen Besitzers zu gehen hatte. Neu ist hier aber die Kombination der Geulla mit dem Levirat (vgl. zu 1 13): Ist der rechtmässige männliche Besitzer gestorben, so erwächst dem Goel die Pflicht, mit dem Kaufe des Gutes zugleich des Verstorbenen Wittwe zu übernehmen, um mit ihr dem Verstorbenen Samen zu erwecken. Das weist auf die alte Anschauung hin, dass an Grund und Boden der Name des Besitzers haftet und es Pflicht ist, diesen Namen nicht erlöschen zu lassen. Dieser Grundsatz behält so lange seine zwingende Geltung, als dafür kein Äquivalent geschaffen ist durch den Glauben an die persönliche Fortdauer. Es ist darum auch kein Grund vorhanden, an der Geschichtlichkeit dieses Brauches zu zweifeln. Wenn dagegen Nowack (Archäol. § 63, 2 S. 347) unsere Geschichte mit dem Gesetz Num 27 1 ff. 36 kombiniert, so übersieht er einen fundamentalen Unterschied: Elimelek war nicht überhaupt ohne Söhne wie Zelophhad und Ruth ist keine unverheiratete Erbtochter. Im Falle ihrer Wiederverheiratung blieb das Gut nicht ihr und ihrem Manne, sondern fiel dem ersten Sohne zu, der aus dieser Ehe geboren wurde, damit des Verstorbenen (Machlons) Name darauf erhalten bleibe (v. 5 10). Das macht es verständlich, warum Naemis nächster Verwandter von der Geulla zurücktritt (v. 6), sobald er hört, dass sich mit ihr die Pflicht des Levirates verbindet; man beachte übrigens, dass er das Vorhandensein dieser mit der Geulla verbundenen Pflicht keinen Augenblick beanstandet.

6 Ist der Schluss der eben gegebenen Ausführung richtig, so dürfte es lediglich Egoismus sein, was den Goel bestimmt, seine erste Aussage zurückzunehmen (vgl. Gen 38 9). Targ. meinte, er sei schon verheiratet gewesen und habe häuslichen Zwist vermeiden wollen. Man könnte allenfalls auch vermuten, er habe gefürchtet, die Ehe mit der Moabitin Ruth bringe ihm Unglück in Haus und Hof; er gehörte dann zu jenen Puristen, welche die fremden Ehen perhorrescierten. Im Ganzen genommen spielt er neben Boas eine ähnliche Rolle wie Orpa neben Ruth. **7** Man hat die Ceremonie des Schuhausziehens immer wieder mit der Dtn 25 9 gebotenen zusammengestellt. Es ist aber notwendig, sich des Unterschiedes klar bewusst zu werden: Hier dient das Schuhausziehen dazu, eine Sache (Lösung oder Tausch) rechtsgiltig zu machen (קַיֵּם schon Hes 13 6), und der Goel zieht selbst den Schuh aus. Im Dtn ist das Schuhausziehen ein einzelner Akt in der öffentlichen Verhöhnung

welche der muss über sich ergehen lassen, der die Leviratsehe nicht eingehen will. Direkt kann also Beides unmöglich zusammenhängen; das hindert aber nicht, dass der Ceremonie in diesem und in jenem Falle ein gleicher Sinn zu Grunde liegen dürfte. Mit den Schuhen betritt man ein Grundstück, nimmt davon Besitz (so auch bei den Indern und den alten Germanen); vgl. „den Schuh auf etwas werfen" als Zeichen der Besitzergreifung Ps 60 10 108 10; umgekehrt muss das Ausziehen des Schuhes eine Verzichtleistung ausdrücken. Eine solche (sc. auf die Leviratsehe) liegt ja im Falle von Dtn 25 9 deutlich vor; nur dass sie der Betreffende vom andern Teile sich gewissermassen muss bescheinigen lassen; ebenso leistet hier 8 der Goel Verzicht (zu Gunsten eines andern), indem er den Schuh auszieht (LXX: καὶ ἔδωκεν αὐτῷ), und ein ähnlicher Verzicht hat schliesslich bei jedem Tausch und jeder Lösung statt. Für den Erzähler gehört aber dieser Brauch nur der fernen Vergangenheit an (vgl. Einl. II 6), daher auch die Frage belanglos ist, inwieweit er wirklich geübt worden sei. Targ. hat statt des Schuhs den rechten Handschuh, offenbar die Sitte seiner Zeit wiederspiegelnd. Goldziher Abhandlungen zur arab. Philol. I 1896 47 Anm. 2 verweist auf Burton The Land of Midian II 197, wo sich eine arabische Analogie zu dem Ausziehen des Schuhes als Symbol der Besitzübertragung findet, und a. a. O. S. 47 f. bemerkt er, dass das Ausziehen des einen Schuhes noch in späterer Zeit als Symbol der Aufhebung des Treue-Eides z. B. gegenüber einem des Thrones verlustig erklärten Herrscher vorkommt (vgl. auch Zeitschr. f. Völkerpsychologie XVI 381) und dass zur selben feierlichen Erklärung auch andere Kleidungsstücke z. B. die Kopfbedeckung oder der Leibrock verwendet werden. Zu לְקָנִים כָּל ד' vgl. Hes 13 6; הַתְּעוּדָה ist *die Bezeugung* (Vulg. testimonium cessionis, vgl. Jes 8 16 20) und nicht die Sitte (Gés.-Buhl). Über die Ächtheit dieses Verses s. d. Einl. l. c. **9** Zum Perf. קָנִיתִי vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 106 m. **10** Beachte wie Boas die Ruth sich zum Weibe „erkaufen" muss. Das stimmt eigentlich zum Gedanken des Levirates, der doch gleich wieder stark hervortritt, schlecht genug, bestätigt aber wohl unsere Bemerkung zu 1 13, dass jener für unsern Autor im Grunde schon eine Antiquität gewesen sei. מעם lässt sowohl die Punktation מֵעַם als מֵעָם zu, und Gründe des Parallelismus könnten sogar erstere ziemlich wahrscheinlich machen. In der Volksgemeinde keinen Namen haben, das war das denkbar schwerste Unglück. Wenn auch מַחְלוֹן tot war, — es sollte der בֶּן־מַחְלוֹן beim Appell im Thore nicht fehlen (vgl. zu 1 11). **11** Der Vers scheint uns die Pointe des ganzen Buches bestimmt und klar auszusprechen (vgl. Einl. S. 52). Aber wie kann das Volk Boas wünschen, dass er in Ephrata (s. zu 1 2) es zu Macht und Ansehen bringe (עֲשֵׂה חַיִל vgl. z. B. Ps 60 14), wenn doch die Frucht seiner Verbindung mit Ruth nicht als die seine sondern als Machlons angesehen wird? Die Antwort ist wohl, dass dies blos vom Erstgeborenen gilt (vgl. Dtn 25 6 הַבְּכוֹר), im Übrigen aber Ruth sein rechtmässiges Weib wird (vgl. die Worte הַבָּאָה אֶל־בֵּיתֶךָ). Zum Suffix in שְׁתֵּיהֶם vgl. zu 1 8. Die Schlussworte sind schwerlich richtig; man würde wenigstens erwarten וְנִקָּרֵא שְׁמֶךָ (vgl. v. 14; allenfalls וְקָרֵא, Oettli), *gerufen* (= gepriesen) *werde dein Name.* **12** Die Perezgeschichte s. Gen 38.

b) Obeds Geburt v. 13–17. **13** Die ausdrückliche Erwähnung der Schwangerschaft ist nicht müssig; denn bei der Sitte im Falle weiblicher Impotenz dem Manne die Leibmagd des Weibes zu verbinden, deren Sohn dieses als eigenen anerkennt, ist es ein Ehrentitel für ein Weib, einen leiblichen Sohn zu haben. **14** Der Goel, um dessentwillen die Weiber Naemi preisen, ist nicht etwa Boas sondern wegen הַיּוֹם der Neugeborene; auf ihn bezieht sich auch das Suffix in שְׁמוֹ. Er wird Naemis nächster Goel (der nun alle Pflichten eines solchen übernimmt), weil er als Sohn ihres Sohnes Machlon gilt, von Machlons Weib geboren, **15**. Sie selber ist, wohl eben wegen ihrer Pietät gegen den verstorbenen Gatten, dessen Namen sie nicht wollte untergehen lassen, oder weil sie Mutter geworden ist (vgl. zu 1 11–13), Naemi besser als sieben (runde Zahl wie z. B. I Sam 2 5) Söhne. **16** Was Naemi thut, bedeutet eine Art mütterlicher Adoption (vgl. Hi 3 12 Gen 30 3). **17** Das Kind selbst nennen die Nachbarinnen (vgl. Lk 1 59); nach dem Zusammenhang ist der Name wohl in Beziehung zu setzen zu Naemi: „ganz für sie da" (Oettli). Mit wunderbarer Einfachheit schliesst der Erzähler, indem er die grossartige Erfüllung des v. 14 ausgesprochenen Wunsches mit den schlichten Worten berichtet: *der war der Vater Isais des Vaters Davids.*

c) Die Genealogie v. 18–22. **18** וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת *und dies ist der Stammbaum* ist die bekannte Formel von P; ebenso gebraucht P stets das הוֹלִיד (niemals יָלַד). An Perez wird die Genealogie angeknüpft, weil er v. 12 genannt war. Hezron, sein Sohn, auch Gen 46 12 Num 26 21 I Chr 2 5 ff., dagegen I Chr 4 1 Judas Sohn. **19** Ram nach I Chr 2 25 27 Jerachmeels Sohn, Hezrons Grosssohn (s. die Note); (LXX und darnach im NT Ἀράμ). Amminadab, auch sonst als Vater Nahessons genannt, **20**, welch letzterer wiederholt als Stammfürst Judas zu Mose's Zeit erscheint (vgl. Num 2 3 10 14). Salma (LXX: Σαλμών), **21** Salmon genannt, erscheint in I Chr 2 51 54 (unter ersterm Namen) als Vater Bethlehems. Nach Mt 1 5 ist Salmons Weib die Rahab, was natürlich eine chronologische Unmöglichkeit ist, wenn Salmon wirklich Isais Grossvater wäre.

Ist diese Genealogie ein ursprünglicher Bestandteil unseres Buches? Zunächst ist zuzugestehen, dass sie ebenso gut zu entbehren wäre, ja, dass sie neben v. 17 recht überflüssig erscheint (vgl. z. B. Reuss, Oettli). Aber das ist die Hauptsache nicht. Wie wir sahen, stellt der Verfasser die Ehe des Boas mit der Ruth unter den Gesichtspunkt des Levirates, zu dem Zwecke geschlossen, des Verstorbenen (Machlons) Namen auf seinem Grundstück nicht erlöschen zu lassen. Der Sohn, der aus dieser Ehe hervorgeht, gilt also dem Erzähler, wie er deutlich zeigt (4 5 10 14 16), als Sohn Machlons des Sohnes Elimeleks. Wie sollte er ihn nun plötzlich von Boas ben Salma u. s. w. hergeleitet haben? Diese einfache Erwägung scheint mir unbedingt gegen die Ursprünglichkeit der Genealogie zu sprechen. Ist sie aber hier erst nachträglich — vielleicht viel später — beigefügt, so lässt sich m. E. über ihr zeitliches Verhältnis zu I Chr 2 10 ff. nichts mehr mit Bestimmtheit aussagen, wenn auch Wellh. (de gentibus et familiis Judaeis S. 13—19) überzeugend nachgewiesen hat, dass I Chr 2 10–17 18–24 selber sekundär sind. Eher lässt sich die Frage nach dem Zweck der Genealogie an unserer Stelle aufwerfen. de Lagarde (Orientalia II 41) meint, der Verf. wolle durch Anwendung der geheiligten Formel des Hexateuchs (וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת) das Haus Davids dem Hause Aarons als gleichwertig zur Seite stellen. Das ist mir zu spitzfindig. Wollte ein Späterer aus irgend einem Grunde die Genealogie mitteilen, — warum sollte er nicht von selbst auf die Formel verfallen sein, die nun einmal einfach heisst: das ist der Stammbaum? vgl. noch König Einl. § 56 2γ. Man kann sagen,

er habe vielleicht blos aus Vorliebe für Stammbäume die fehlenden Glieder zwischen Boas und Perez (4 12) ergänzen wollen (Driver Einl. deutsch S. 489). Eher noch möchte ich vermuten, es habe ihn sein gut jüdisches Gewissen dazu getrieben, deutlich hervorzuheben, dass trotz der moabitischen Ahnfrau David aus dem gut jüdischen Blute einer Reihe erlauchter Ahnen hervorgegangen sei. Was die historische Glaubwürdigkeit unserer Genealogie betrifft, so ist sie genügend dadurch charakterisiert, dass Nahesson, der Zeitgenosse Mose's in der fünften Generation vor David erscheint (vgl. zu 4 21), wie denn auch schon die Zehnzahl ihrer Glieder Künstlichkeit vermuten lässt. Wellh. denkt sich die Entstehung dieser Genealogie folgendermassen (l. c. 17 f.): Bis auf Boas habe man wohl Davids Vorfahren gekannt; darauf sei man, vom Gedächtnis im Stiche gelassen, auf Salma übergesprungen, den Vater Bethlehems (I Chr 2 51 54), weil Bethlehem Isais Stadt war. Weiter schien David würdig von jenem Stammfürstengeschlecht Judas abzustammen, das zu Moses Zeit blühte, daher Nachesson ben Amminadab, welcher zudem noch die Verbindung von fürstlicher und priesterlicher Gewalt in sich darstellte (vgl. Ex 6 23). Dass an die Spitze der ganzen Genealogie Ram gestellt wurde, erkläre sich aus der Appellativbedeutung des Wortes; endlich sei Ram mit Hezron verbunden worden durch Kombination mit Hezrons Grosssohn Ram ben Jerahmeel (I Chr 2 25), welch letztern der Verf. von Rt 4 18–22 nach der bei Genealogieen nicht ungewöhnlichen Art einfach übergangen habe. Dazu, dass diese Genealogie (spec. Salma) nachexilische Verhältnisse spiegelt, vgl. Wellh. in Bleeks Einl.[4] S. 204.

III.

Die Klagelieder

erklärt von

D. Karl Budde,
ord. Professor der Theologie an der Universität Strassburg i. E.

Einleitung.

I. Stellung im Kanon. Das Buch gehört in der hebräischen Überlieferung überall zum dritten Kanon, den Ketubim, und steht dort überall in der mittleren Gruppe der Festrollen. Stets gehn ihm Canticum und Ruth vorauf, im übrigen schwankt die Reihenfolge (vgl. RYLE, The Canon of the O. T. 1892 Tab. hinter S. 280). Die recipierte Reihenfolge ist Cnt, Rt, Thr, Koh, Est, nach der Reihenfolge der Feste, an denen die Bücher in der Synagoge verlesen werden. Auf Grund der Überlieferung, dass das Buch den Propheten Jeremia zum Verfasser habe, ist es in LXX hinter dessen Buch verwiesen und durch einen einleitenden Satz unmittelbar damit verbunden (vgl. unten), ebenso wie das Buch Ruth an das Buch der Richter angehängt wurde. Indem man die beiden Anhänge dann nicht mehr besonders zählte, gelangte man zu der Gesamtzahl von 22 heiligen Büchern, entsprechend dem Alphabet, an Stelle von 24, wie die Überlieferung der Synagoge zählt.

II. Name. In den Handschriften und Drucken trägt das Buch keine Überschrift, sondern heisst nach dem ersten, allerdings sehr bezeichnenden Worte אֵיכָה, vgl. die Bücher des Pentateuchs. In der LXX heisst es θρῆνοι oder θρῆνοι Ιερεμίου, einem hebräischen קִינוֹת entsprechend (Am 5 1 II Sam 1 17 II Chr 35 25). und dies ist wirklich sein Name in der Grundstelle der synagogalen Tradition, der Barajtha Baba Bathra fol. 14b 15a und weiterhin im Talmud und bei den Rabbinen, auch von den Kirchenvätern (HIERONYMUS in der Vorrede zum Buche und Prol. gal., EPIPHANIUS, vgl. LAGARDE, Symmicta II, 179 4 f.) als solcher bezeugt.

III. Form und Inhalt. Das Buch besteht aus fünf einzelnen Liedern, der Capiteleinteilung entsprechend, die sich mit Sicherheit von einander lösen, weil die vier ersten alphabetische Lieder sind, d. h. Akrosticha, die an der Spitze genau gleich langer Abschnitte die Buchstaben des Alphabets, vom ersten bis zum letzten, tragen, eine beliebte Künstelei, die in Ps 25 34 37 111 112 119 145 Prv 31 10–31 unversehrt, in Ps 9 f. und Nah 1 beschädigt vorliegt, und für den Bestand von JSir 51 13–30 vorauszusetzen ist. Während die Reihenfolge der Buchstaben in Cap. 1 die gewöhnliche ist, geht in Cap. 2—4 der Buchstabe פ dem ע vorher, „als ob bei uns P vor O stände“ (NÖLDEKE). Dieselbe Reihenfolge muss in Ps 34 hergestellt werden, ebenso

in Prv 31 nach LXX, wahrscheinlich auch in Ps 9 f., und nach Bickell in Nah 1. Ob auch im ersten Cap. unseres Buches, vgl. unten zu diesem und zu 1 16 f. insbesondere. Eine Erklärung für diese Abweichung giebt es nicht.

Dieselben Lieder (Cap. 1—4) rechtfertigen den Namen des Buches Klagelieder nach Form und Inhalt. Ersteres, insofern sie in dem Verse der althebräischen Leichenklage gedichtet sind (vgl. meine Aufsätze ZATW 1882, 1 ff. und Preuss. Jahrbb. 1893, 460 ff.). Dieser Vers setzt sich aus einem längeren ersten und einem kürzeren zweiten Gliede zusammen, die weit überwiegend in einem Verhältnis wie 3 : 2 zu einander stehn. Die Absicht, diesen Vers zu verwenden, lässt sich so sicher feststellen, dass alle unzweifelhaften Abweichungen davon Grund zur Annahme von Textbeschädigungen und damit zugleich wertvolle Fingerzeige zu deren Beseitigung bieten. Die Feststellung solcher Abweichungen ist natürlich nicht unabhängig von dem zu Grunde gelegten metrischen System. Wenn man mit G. Bickell Silben zählt und den Klageliedvers aus einer 7 und einer 5 Silben zählenden jambischen Zeile bestehen lässt, muss man, wie die Auslegung zeigen wird, viel häufiger ändern, als wenn man, wie das neuerdings vor allen J. Ley (Grundzüge des Rhythmus u. s. w. 1875, Leitfaden der Metrik d. hebr. Poesie 1887) vertritt, den Wortton zu Grunde legt und danach 3 und 2 Tonsilben fordert, ohne Zählung der unbetonten Silben. So ist hier verfahren (wie schon ZATW 1882), ohne dass damit das metrische System Ley's im Einzelnen vertreten werden soll. Indem in Cap. 1 2 drei dieser Verse, in Cap. 4 deren zwei unter demselben akrostichischen Buchstaben eng zusammengeschlossen werden, entsteht in diesen Liedern eine Wirkung, die, vielleicht unbewusst, der einer grösseren rhythmischen Einheit, der Strophe, sehr nahe kommt. In Cap. 3 ist dies nicht der Fall, weil jeder Buchstabe vor je drei Versen wiederholt, dagegen auf den inneren Zusammenschluss jeder Buchstabengruppe gar kein Gewicht gelegt wird.[1])

Dieser Form entsprechend sind die vier ersten Lieder Klagelieder auch dem Inhalt nach. Die Capitel 1 2 4 stimmen in Nachfolge der Propheten (vgl. schon Am 5 1 f.) eine Leichenklage an für eine ideale Persönlichkeit, hier die personificierte Stadt Jerusalem; sie beklagen deren Einnahme und Zerstörung und das Schicksal, das das Volk von Juda damit erlitten hat. Damit sind die Ereignisse des Jahres 586 v. Chr., die Einnahme Jerusalems durch die Chaldäer, als der Untergrund der Lieder festgelegt (vgl. aber noch unten zur Zeit der Abfassung). Auch Cap. 3 setzt diese Ereignisse voraus, weicht aber insofern von dem echten Ton des Klageliedes ab, als das Ich des Liedes sich selbst beklagt.

Cap. 5 geht in allen diesen Stücken seinen eigenen Weg. Es ist nicht alphabetisch, nicht im Klageliedvers, sondern in gewöhnlichen, gleichschwebenden Versen

[1]) Die metrischen Versuche, die nicht von der Einsicht in den Bau dieses Verses ausgehn, sind eben damit veraltet und können höchstens hie und da textkritische Beiträge bieten. So noch 1887 die metrische Bearbeitung des Textes von Ball, dem mein Aufsatz entgangen war. Er findet als Grundversmass für Cap. 1—3 sechszeilige Strophen von fünf jambischen Tripodieen und einer jambischen Dipodie an sechster Stelle. Die Dipodie ist auch an der zweiten und vierten Stelle möglich, selten an dritter, nie an erster und fünfter Stelle. Sieht man ihn in diesen Ausnahmen (andre mögen übergangen werden) auf dem richtigem Wege, so verkennt er Cap. 4 völlig, indem er es aus vierzeiligen Strophen bestehn lässt, die ausnahmslos aus Tripodieen gebildet sind. Cap. 5 ist ihm unvollendet in der Entwickelung zu dem Metrum von Cap. 4 stehn geblieben.

von je zwei Gliedern geschrieben; es ist kein Klagelied, sondern das Gebet, das in den übrigen Liedern je und dann im weiteren Verlaufe sich Bahn bricht, eröffnet und schliesst hier das Ganze, und die mit *Wir* Redenden beten für sich und klagen ihre eigene, gegenwärtige Not, nicht die in der Vergangenheit liegende einer dritten Person. Aber freilich ist auch diese durch dieselben Ereignisse, durch den Fall Jerusalems und den Untergang des judäischen Staates, hervorgerufen. Das Einzelne vgl. bei der Auslegung.

IV. Die Überlieferung. Einstimmig nennt die ganze Überlieferung den Propheten Jeremia als Verfasser der Klagelieder, so Baba Bathra fol. 15a, die Überschrift in der Peschittho, die kürzere Einleitung im Targum, die ausführlichere in LXX, Itala und Vulgata. In dem Anschluss an des Propheten Buch findet diese Überlieferung den angemessenen Ausdruck. Indessen lässt sich die Zuweisung an Jeremia noch höher hinauf verfolgen; denn das Buch gehört zu den wenigen, die als solche schon im AT selbst angezogen werden, und zwar unter demselben Namen קִינוֹת, den es im jüdischen Schrifttum und in der Übersetzung auch bei den Alexandrinern führt. Denn nur von ihm kann die Stelle II Chr 35 25 verstanden werden. Dort heisst es, nachdem der Tod des Königs Josia erzählt ist: וַיְקוֹנֵן יִרְמְיָהוּ עַל־יֹאשִׁיָּהוּ וַיֹּאמְרוּ כָל־הַשָּׁרִים וְהַשָּׂרוֹת בְּקִינוֹתֵיהֶם עַל־יֹאשִׁיָּהוּ עַד־הַיּוֹם וַיִּתְּנוּם לְחֹק עַל־יִשְׂרָאֵל וְהִנָּם כְּתוּבִים עַל־הַקִּינוֹת. Ganz zutreffend übersetzt das KAUTZSCH: *Und Jeremia dichtete ein Klagelied auf Josia, und alle Sänger und Sängerinnen redeten (seitdem) in ihren Klageliedern von Josia bis auf den heutigen Tag. Und man machte sie zu einer (dauernden) Satzung für Israel, und sie finden sich aufgezeichnet in den Klageliedern.* Irrig versteht z. B. NÖLDEKE (Altt. Litteratur 1868, 144) den Satz dahin, dass Jeremia Klagelieder auf Josia gedichtet habe, „welche von den Sängern und Sängerinnen „bis heute“ vorgetragen“ würden. Denn *in ihren Klageliedern* redeten, d. h. dichteten die Sänger u. S., d. h. die Dichter und Dichterinnen Israels (die Tempelsänger nennt der Chronist überall ausser II 9 11 = I Reg 10 12 מְשֹׁרְרִים); freilich ist damit zeugmatisch verbunden, dass diese Lieder *bis heute* gesungen werden, denn schwerlich soll damit gesagt sein, dass immer noch neue Klagelieder auf Josia gedichtet würden. Aber von Jeremia wird jedenfalls nichts weiter ausgesagt, als dass er eine Leichenklage um Josia angestimmt, d. h. ein Klagelied auf ihn gesungen habe, vgl. das וַיְקוֹנֵן von David II Sam 1 17 3 33. Dieses Klagelied Jeremia's ist dann vereint mit jenen (הִנָּם geht zunächst auf בְּקִינוֹתֵיהֶם und schliesst dann das Jeremia's ein) in einem Buche zu finden, auf das der Chronist hinweist. Trägt das nun den Namen הַקִּינוֹת κατ' ἐξοχήν und ist der Vortrag der darin enthaltenen Lieder zu einer dauernden Satzung in Israel geworden, so kann es kein andres Buch sein als das unsre, und wir haben aus II Chr 35 25 nur zu entnehmen, dass sein gottesdienstlicher Vortrag, dem wir im späteren Judentum begegnen, und damit gewiss irgendwelche Feier des 9. Ab, mindestens bis zur Zeit des Chronisten hinaufsteigt. Es bedarf dafür nicht erst des Zeugnisses des JOSEPHUS (Antiqu. X 5 1) und des HIERONYMUS zu Sach 12 11, die mit ihrem ὃ καὶ μέχρι νῦν διαμένει und *quae leguntur in ecclesia* die Chronikstelle zweifellos so aufgefasst haben. An diesem Verständnis darf man sich durch die Unmöglichkeit der Beziehung unsres Buches auf den Tod Josia's nicht irre machen lassen. Sie beruht (so z. B. schon NÖLDEKE a. a. O.) auf 4 20, wo von dem Könige ohne Nennung seines Namens mit solcher Liebe und Ehrfurcht gesprochen wird, dass dafür nach späterer

Anschauung unter allen Königen der letzten Zeit nur Josia in Betracht kommen konnte. Alle Bedenken gegen diese Auffassung (vgl. allein 2 9, wo der König noch lebt) mussten unbedingt verstummen vor der Scheu, sich und den heiligen Sänger durch die richtige Beziehung auf Zedekia einer schweren Sünde schuldig zu machen. Leicht mag in der Erinnerung der breiten Volksmassen das doppelte Unglück des frühen Todes des frommen Königs und des Sturzes von Stadt, Reich und Tempel zu einem einzigen verschmolzen sein, und wie wenig der Chronist geschichtliche Kritik übt, ist ja aus zahlreichen Beispielen hinreichend bekannt. Äusserst wichtig aber ist, dass er dem Propheten Jeremia keineswegs das ganze Buch zuschreibt, sondern — das ist das natürliche Verständnis — nur eines der fünf darin enthaltenen Lieder, während die übrigen vier ebenso naturgemäss „allen Sängern und Sängerinnen" zufallen. Dies ist also die älteste Gestalt der Überlieferung, nicht die spätere. Sie hat vielmehr in derselben Weise verallgemeinert, wie dies z. B. auch mit der Zuweisung des ganzen Spruchbuches an Salomo, später auch aller Psalmen an David, trotz der abweichenden Einzelüberschriften hier wie dort, geschehen ist. Diese Verallgemeinerung vorzunehmen genügte hier für die Mutterstelle der Überlieferung, die Barajtha Baba Bathra 14^b 15^a, schon der Umstand, dass Jeremia der einzige notorisch inspirierte Schriftsteller war, der die geschilderten Ereignisse miterlebt hatte.

V. Prüfung der Überlieferung. Bleibt so nach der Überlieferung selbst von der Verfasserschaft Jeremia's für das Buch wenig übrig, und das Wenige noch mit einem grundlegenden Irrtum über den Gegenstand behaftet, so muss umsomehr die Untersuchung nach dem Ursprung der Lieder völlig frei geführt werden. Auch dabei hat die Ableitung des Buches von Jeremia zunächst noch den Wert, dass er den Fall Jerusalems miterlebt hat. Aber darf er darum Augenzeuge des Geschilderten heissen? Gewiss mit weniger Recht als fast alle übrigen Einwohner der Stadt; denn nach Jer 38 28 39 14 war er während der Einnahme kein freier Mann, sondern beständig in Gewahrsam. Somit kann er auch nicht wie der Verfasser von 4 19 f. (vgl. das *Wir* von v. 17 an) unter Zedekia's letzten Getreuen an dem in II Reg 25 4 f. (Jer 39 4 f.) erzählten Versuch teilgenommen haben, die Reihen der Belagerer zu durchbrechen und sich ins Ausland durchzuschlagen. Ebensowenig kann er mit der den Kriegsmann und Staatsdiener so wohl kleidenden Liebe und Verehrung von König Zedekia sprechen, die sich in 4 20 kundgibt, und noch weniger sich mit 4 17 zu der getäuschten Hoffnung auf ägyptische Hülfe bekennen (vgl. dazu nur Jer 37 6–10). Zu dieser „Königstreue" des Verfassers (oder der Verfasser) von Cap. 4 und 2 (vgl. 2 6 9) stimmen aber auch die sonstigen Anschauungen. Das Bewusstsein der eigenen Schuld des Volkes an seinem Untergang ist hier sehr schwach entwickelt; es redet der Patriot, der bis zuletzt der Überzeugung gelebt hat, nur seine Schuldigkeit und den Willen seines Gottes zu thun. Nun das Gegenteil bewiesen ist, wälzt er in ehrlicher Meinung und begreiflicher Weise die Schuld auf diejenigen, die ihn zu jener Überzeugung verleitet haben, während sie die Pflicht gehabt hätten, ihn eines Besseren zu belehren. Das sind in 2 14 die Propheten, in 4 13–16 die Propheten und Priester. Beide zu schonen hätte auch Jeremia keine Veranlassung gehabt. Aber er würde einerseits die Sünde des ganzen Volkes für sein Schicksal verantwortlich gemacht, und anderseits von den Lügenpropheten sich selbst als den wahren, dem man keinen Glauben geschenkt, wohl unterschieden haben. Ebensowenig kann der Prophet, dem nach

dem Falle Jerusalems jedesmal, wo es dessen bedurfte, gefragt oder ungefragt, in Palästina und in Ägypten, Gottesworte zu Gebote standen (Jer 42 43 44), mit Thr 2 9 klagen, dass die Propheten kein Gesicht von Jahwe fänden. So kann gar keine Rede davon sein, dass Jeremia Cap. 2 und 4 verfasst hätte. Ebensowenig Cap. 5. Denn die dort mit *Wir* reden, sagen in v. 7, dass sie für ihre Väter die Strafe für deren Sünden tragen, also selbst unschuldig an ihrem Schicksal seien. Redet nun hier das Geschlecht, das selbst den Untergang Juda's erlebt hat, so kann Jeremia trotz 15 4 seines Buches nicht sein Wortführer sein, weil er immer die Sünden des lebenden Geschlechts vor allen Dingen gerügt und verantwortlich gemacht hat; vielmehr haben wir es dann mit der öffentlichen Meinung der Zeit zu thun, wie sie uns auch Jer 31 29 Hes 18 1 II Reg 23 26 24 3 entgegentritt. Redet aber, was wahrscheinlich ist, das nächste Geschlecht, so ist Jeremia vollends ausgeschlossen. Auch an dem übrigen Capitel die Unmöglichkeit nachzuweisen, ist dem gegenüber unnötig. Cap. 1 und 3 bieten so gewichtige sachliche Gründe nicht dar, teils weil sie überhaupt blasser gehalten sind und weniger greifbare Anhaltspunkte bieten, teils weil das Sündenbewusstsein hier viel stärker ist, und das erlittene Unglück durchaus als verdiente Strafe empfunden wird (vgl. 1 5 8 14 18 21 f. 3 39–42), so wie sie Jeremia gelehrt hat. Beides beruht darauf, dass wir es hier mit späteren Stücken zweiter Hand zu thun haben, und dem entsprechend treten in Cap. 3 besonders, aber auch in Cap. 1, vor allem ästhetische Gründe gegen die Verfasserschaft Jeremia's auf. Die Auslegung wird zeigen, dass die Stücke dichterisch seiner nicht würdig sind. Ob man es auch Jeremia's unwürdig finden darf, alphabetische Lieder zu dichten, ist schwerer zu sagen, da es gewagt ist, Geschmacksurteile auf entlegene Zeiten zu übertragen; wohl aber wird man im ganzen urteilen dürfen, dass Jeremia nach dem Untergang Jerusalems, soweit wir ihn in Cap. 39—44 seines Buches begleiten können, so unruhige Zeiten erlebt hat und äusserlich wie innerlich so umhergeworfen worden ist, dass er zu lyrischen Ergüssen schwerlich die nötige Ruhe und Freiheit des Geistes gefunden hat. Der Beweis aus inneren Gründen wird durch den Befund des Sprachgebrauchs nur verstärkt. Besonders die mühsamen Untersuchungen von Nägelsbach (S. XI—XV), Rodhe und Löhr (ZATW 1894, 31—50) haben klargestellt, dass die Klagelieder durchaus nicht das Mass von Übereinstimmung mit Jeremia's Sprachgebrauch darbieten, das man bei seiner Verfasserschaft verlangen müsste, wohl aber vielfache anderweitige Verwandtschaft, durch die sie ausgeschlossen wird. — Nur durch eine übertriebene Skepsis gegenüber ganz klar liegenden Merkmalen vermag neuerdings Oettli (202 f.), an der Möglichkeit der Abfassung des Buches durch Jeremia festzuhalten und findet damit Minocchi's Beifall. Doch stellt auch Oettli die Überlieferung nicht als überzeugend, noch weniger als verbindlich hin. Dass der Dichter aber, wenn nicht in Jeremia selber, unter seinen Gesinnungsgenossen zu suchen sei (Oettli a. a. O.), ist, wie wir sahen, nur sehr bedingt zuzugeben. Bunsen's Zuweisung an Baruch ist jedenfalls nicht nur unbeweisbar, sondern geradezu unmöglich; aber auch Löhr's Hinweis auf die Familie Schaphan's (ZATW 94 55) trifft noch in zu grosse Nähe des Propheten, so sehr Stade (Gesch. d. V. Isr. I, S. 650 ff.) im Rechte war, immer wieder auf die besondere Bedeutung dieser Familie aufmerksam zu machen.

VI. Ursprung der Klagelieder. Mit der Überlieferung zugleich fällt auch die immer noch vielfach als selbstverständlich betrachtete Voraussetzung, dass die Lieder

von einem einzigen Verfasser abstammen, ja wir sahen, dass schon die älteste uns bekannte Gestalt der Überlieferung ihr geradezu widerspricht. Bei einer Sammlung von Dichtungen über denselben Gegenstand ist vielmehr das Nächstliegende, die Voraussetzung, von der auszugehen ist, dass sie verschiedenen Verfassern angehören, trotz Tennyson's *In memoriam* und Rückert's *Kindertotenliedern*. Auch die alphabetische Form weist auf runde Erledigung des Gegenstandes in jedem einzelnen Liede hin. Es fragt sich daher umgekehrt, ob es Gründe gibt, alle Lieder oder eine gewisse Gruppe von ihnen demselben Verfasser zuzuschreiben. Ein solcher könnte zunächst in dem alphabetischen Bau der Cap. 1—4 gefunden werden. Da wir ältere Beispiele dieser Dichtungsform nicht besitzen, lässt sich nicht sagen, ob irgend ein Anlass bereits überliefert war, um deswillen verschiedene gleichzeitige Dichter unabhängig von einander ihre Klage über Jerusalem auf diesen Faden hätten reihen können. Erklären aber würde sich diese Erscheinung, wenn dem Beispiel eines Vorgängers, der die Form frei gewählt, die übrigen Dichter nachgefolgt wären. Man beruft sich ferner (so noch Adeney S. 84, wenn er auch die Möglichkeit von zwei oder drei Verfassern zugibt) auf den in allem Wesentlichen gleichen Klang der Lieder. Aber der ist für Cap. 5 und 3 entschieden zu verneinen, und Cap. 1 weicht nicht nur in der Buchstabenfolge von Cap. 2 und 4 ab, sondern ist auch dichterisch schwächer und religiös weiter fortgeschritten als jene, sodass die Annahme der Nachahmung schon für dieses eine sehr wahrscheinliche ist. Als ältester Grundstock bleiben also in jeder Beziehung die Capitel 2 und 4 übrig, und es fragt sich nur noch, ob auch diese besser einem oder verschiedenen Verfassern zuzuschreiben sind. Für das Letztere könnte eine einzelne Stelle wie 2 20 sprechen (vgl. auch 2 6), wo Zion klagt, dass Jahwe *Priester und Prophet in seinem Heiligtum habe töten lassen*, während 4 13–16 ausspricht, dass beide ein schweres Strafgericht verdient haben. Indessen weiss doch von der Schuld der Propheten auch 2 14, und im übrigen sind Anschauungen, Klang und Wortschatz der beiden Capitel so sehr dieselben, und der Stoff scheint so absichtlich zwischen beide Lieder verteilt zu sein — in Cap. 2 mehr die Institutionen, insbesondere das Heilige, in Cap. 4 mehr das Politische und das Los der Personen — dass man mit Wahrscheinlichkeit beide demselben Verfasser zuweist, der auf den Fall Jerusalems ein längeres und ein kürzeres Lied gesungen hat. Dass der Dichter die Ereignisse selbst mit erlebt, dass er der näheren Umgebung des Königs angehört hat, ist oben gezeigt. Durch die Untersuchungen Nägelsbach's und Löhr's (vgl. oben) ist eine schriftstellerische Abhängigkeit dieses Verfassers oder besser nur des 2. Capitels von Hesekiel, wenn auch nicht unweigerlich bewiesen, so doch wahrscheinlich gemacht. Wenn daran des Propheten Klagelied auf Tyrus Cap. 27 besonders starken Anteil hat, das ganz kurz nach dem Falle Jerusalems gedichtet ist (vgl. Bertholet in KHC S. 135), so darf man auch wohl den Gedanken selbst, Jerusalems Fall in Klageliedern zu besingen, auf eine Anregung durch Hesekiel zurückführen. Deswegen mit der Abfassung von Cap. 2 und 4 bis 570 hinabsteigen (Löhr) heisst überreichlichen Spielraum geben; denn schon in den achtziger Jahren lagen Weissagungen Hesekiel's in vollkommen ausreichendem Umfang vor, um diese Abhängigkeit zu ermöglichen. Immerhin liegt auch 570 noch vollkommen in dem Bereich eines Augenzeugen der Ereignisse. Abhängigkeit von Hesekiel war auch in Palästina möglich, wohin 4 21f. am ersten verweisen. Sollte man aber den Dichter unter den

Verbannten suchen, so wären die Blicke viel eher nach Babylonien, als nach Ägypten (Ewald) zu richten.

Cap. 1 gibt sich nach Inhalt und Form, wie schon Thenius bemerkt hat, als Nachdichtung von Cap. 2 und 4 oder mindestens von Cap. 2. Deshalb und angesichts der allgemeineren Haltung des Liedes, der stärkeren Betonung der Verhältnisse nach dem Sturz Jerusalems als der Ereignisse selbst, ist es unwahrscheinlich, dass ein Augenzeuge es verfasst hat. Als besonderen Antrieb dazu darf man wohl den Wunsch betrachten, im Sinne der Propheten die allgemeine Sündhaftigkeit und Schuld kräftig hervorzuheben und dem Bussgefühl Ausdruck zu geben. Zeit und Ort der Abfassung sind unter diesen Umständen schwer zu bestimmen; doch verweist die Abhängigkeit von Jes 40—66 (vgl. Löhr, a. a. O. 42 f. und unten zu V. 9 f.) in nachexilische Zeit, von 430 (Löhr) an, aber eher später. Vielleicht wirkt schon hier die Absicht der Verwendung im Gottesdienst mit. Zum Einzelnen vgl. die Auslegung.

Cap. 5 ist kein Klagelied, schliesst sich aber seinem Inhalte nach an Cap. 2 und 4 als eine Art Fortsetzung nicht übel an. Denn es kann ungezwungen wohl nur als echtes Stimmungsbild aus der in Palästina verbliebenen Judenschaft betrachtet werden. Nach den Anzeichen, die sich dem Wortlaut entnehmen lassen (vgl. die Auslegung) mag es ein knappes Menschenalter nach der Zerstörung Jerusalems abgefasst sein, also etwa bis 550. Abhängigkeit von den älteren Liedern ist nicht zu spüren; auch Anklänge an andre Bücher entscheiden hier nichts. Dagegen scheint das Lied erst bei seiner Anhängung an die wirklichen Klagelieder durch eine redaktionelle Hand auf den Umfang von 22 Versen gebracht und mit einigen Pinselstrichen deren Inhalt angenähert zu sein (vgl. unten zu V. 11 f. 18).

Cap. 3 endlich ist durchaus Nachahmung, und zwar nach Form und Inhalt nur halb verstandene. Die Form ist durch dreimalige Wiederholung des akrostichischen Buchstabens zugleich übertrieben und geschädigt, insofern dabei der innere Schluss der Buchstabengruppe aufgegeben ist. Der Inhalt bezieht sich zwar auf die gleichen Ereignisse wie Cap. 1 2 4, aber der persönliche Gesichtswinkel, unter dem alles betrachtet wird, vernichtet die Wirkung, die mit den ursprünglichen Klageliedern beabsichtigt war. Gegen die collective Auffassung des Ich dieses Stückes vgl. die Auslegung; wäre sie aber richtig, so wäre durch die männliche Personificierung des Volkes ebensogut bewiesen, dass das Stück von zweiter Hand stammt. Und noch in einem letzten Punkte durchkreuzt es die Meinung aller übrigen Stücke. Sie alle sind durchaus selbständig und in sich abgeschlossen, nicht nur Cap. 5, sondern auch 1 2 4, die jedesmal den Gegenstand von vorn beginnen und mit dem Alphabet zur runden Erledigung bringen. Cap. 3 knüpft durch das עֶבְרָתוֹ in v. 1 (ohne Nennung Jahwe's) an Cap. 2 an und will deutlich die Schilderung des allgemeinen Elends durch Einführung des Einzelnen, der am schwersten getroffen ist, steigern. Es setzt also den Zusammenschluss der übrigen Lieder bereits voraus und will dem losen Verbande durch einen Gipfelpunkt Einheit verleihen. Lässt es einen Einzelnen reden, so kann das angesichts des in Israels Überlieferung gebotenen Stoffes nur Jeremia sein. Es fragt sich nun, ob die Überlieferung von Jeremia's Verfasserschaft erst durch dieses Verfahren des Verfassers von Cap. 3 begründet ist, sodass etwa der Chronist in II 35 25 mit dem von Jeremia gesungenen Liede gerade dieses meinte; oder ob sein Verfasser schon von jener Überlieferung ausging und ihr entsprechend ein Stück bieten

wollte, das die Persönlichkeit Jeremia's deutlich hervortreten liess. Beides ist möglich, das letztere aber wird wahrscheinlicher, wenn man die äusserst zahlreichen Stellen in Erwägung zieht, an denen der Verfasser sich von späten Psalmen abhängig zeigt. Und wenn von den 13 Parallelen zwischen Threni und Psalm 119, die Löhr a. a. O. 50 anführt, 6 auf Cap. 3 fallen, so gemahnt dies daran, dass jener Psalm allein ausser unsrem Liede die häufigere Wiederholung des akrostichischen Buchstabens aufweist und zugleich in der regellosen Folge der Gedanken sein Seitenstück ist. Aus allen diesen Gründen sieht man am besten in Cap. 3 den eigentlichen Schlussstein des Buches der Klagelieder aus später Zeit, am wahrscheinlichsten dem 3. Jahrh., dem vormakkabäischen Abschnitt des griechischen Zeitalters, dem Cheyne (Origin of the Psalter 51) Ps 119 zuweist. Näheres vgl. bei der Auslegung.

So rückt dieses Lied nahe an diejenige Zeit heran, der Fries (ZATW 93 110 ff.) Cap. 4 und 5 zuzuweisen versucht hat. Zur Widerlegung vgl. Löhrs Aufsatz ZATW 94 51 ff. Daneben sei noch besonders auf die halsbrechenden Schlüsse aufmerksam gemacht, durch die Fries S. 115 ff. die *Propheten* von 413 ff. in der Makkabäerzeit zur Stelle schafft. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Judas und seine Brüder damit gemeint sind; also tragen sie nach des Dichters Ansicht die Schuld an dem Untergang Jerusalems. Kein einziger Grund für diese Ansetzung hält Stich; ihr steht würdig zur Seite die Aussage zu Anfang des Aufsatzes, dass er geneigt sei, die Verfasserschaft von Cap. 1—3 Jeremia zuzuschreiben.

Die Überlieferung, dass Jeremia das ganze Buch geschrieben habe, führte endlich dazu, es als Anhang an des Propheten Buch anzuschliessen. Die engste Verbindung zu einem Buche wurde hergestellt durch den Satz der LXX: Καὶ ἐγένετο μετὰ τὸ αἰχμαλωτισθῆναι τὸν Ἰσραὴλ καὶ Ἰερουσαλὴμ ἐρημωθῆναι ἐκάθισεν Ἰερεμίας κλαίων καὶ ἐθρήνησεν τὸν θρῆνον τοῦτον ἐπὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ εἶπεν. Das ist hellenistisches Griechisch, leicht ins Hebräische zu übersetzen, ohne dass daraus folgte, dass es aus einer hebräischen Vorlage geflossen wäre. Unmöglich freilich kann man es nicht nennen, dass irgendwo auch einmal einer Handschrift des hebräischen Jeremia die Klagelieder angefügt worden wären, wenn auch jedes echt jüdische Zeugnis (Josephus genügt nicht) dafür mangelt. Gehörte aber der einleitende Satz zu dem alten und allgemeinen Bestande des Büchleins, so würde er auch dann nicht gestrichen worden sein, als man es — wie nach dieser Voraussetzung angenommen werden müsste — von dem Prophetenbuch loslöste und unter die Ketubim versetzte. Die alte Annahme (vgl. Gerlach, S. 3 Anm.), dass auch Jer 52 ursprünglich nicht Anhang zu Jeremia, sondern Einleitung zu Threni hätte sein sollen, wird schon durch die letzten Verse (31—34 = II Reg 25 27-30) widerlegt. Aber selbst den Hellenisten lagen die beiden Bücher nicht überall und jederzeit als ein einziges vor; denn die Klagelieder sind zweifellos von andrer Hand in das Griechische übersetzt wie das Buch Jeremia. So kehren wir also zum Anfang zurück, der gesonderten Überlieferung unseres Buches, ohne Überschrift.

VII. Litteratur. Zu Text und Metrum. G. Bickell, Carmina Vet. Test. metrice 1882, 112—120; Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. VIII, 1894, 101 ff.; K. Budde, ZATW 1882, 1 ff.; 1891, 234 ff.; Preuss. Jahrbb. 1893, 460 ff.; C. J. Ball, Proceedings of the Society of Biblical Archaeology IX, 1887, 131 ff.; J. Dyserinck, ThT 1892, 359 ff.

Commentare und Übersetzungen: H. Ewald, zuletzt in Dichter des Alten Bundes I, 2. 3. Ausg. 1866, 321 ff.; O. Thenius, Kurzgef. Ex. Hdb. XVI, 1855. 109 ff.; E. Nägelsbach, Lange's Bbw. AT XV, 1868; E. Gerlach, Die Klagel. Jer. 1868; A. Kamphausen, Bunsen's Bbw. III, 1868; S. Oettli, Strack-Zoeckler's Kurzgef. Komm. AT VII, 1889, 199 ff.; M. Löhr, D. Klagel. d. Jer. 1891 und in Nowack's Handkomm. III, 2, 2. 1893; Fr. Baethgen, Die Heilige Schrift d. AT herausgeg. von Kautzsch, 1894; W. F. Adeney, The Expositor's Bible, 1895; S. Minocchi, Le Lamentazioni di Geremia, 1897.

Zur Litterarkritik: E. H. Rodhe, Num Jeremias threnos scripserit, quaestiones, Lundae 1871; F. Montet, Étude sur le livre des Lamentations, Genève 1875; H. Merkel, Über das alttest. Buch der Klagelieder, Halle 1889; S. A. Fries, ZATW 93, 110—124; M. Löhr, ZATW 94, 31—50; 51—59.

Beiträge zu einzelnen Stellen sind bei der Auslegung angeführt. Ausführlichere Verzeichnisse, besonders der älteren Litteratur, vgl. bei Nägelsbach, Minocchi u.s.w.

Erklärung.

Das erste Lied.

Cap. I. Das Lied ist alphabetisch angeordnet, jeder Buchstabe führt einen masoretischen Vers ein, der jedesmal aus drei Klageliedversen besteht. Die Reihenfolge der Buchstaben ist die gewöhnliche, ע steht vor פ (v. 16 f.). Durch Tausch der beiden Verse das abweichende Alphabet der Capp. II—IV herzustellen, empfiehlt sich nicht, s. die Auslegung.

Das Lied führt Zion (v. 17, vgl. 4 6) oder Jerusalem (v. 7 f., vgl. 17) als Person, als Weib, ein, anfangs ungenannt. Die erste Hälfte (v. 1–11) redet von ihr in der dritten Person, die zweite (v. 12–22) führt sie redend ein, nachdem schon vorher zwei Stossseufzer an Jahwe (9^{c} 11^{c}) ihr in den Mund gelegt sind. Doch wird auch hier die Klagerede Zions noch einmal durch ein Reden von ihr (v. 17) unterbrochen. Auch in der ersten Hälfte findet sich zu Ende von v. 6 noch ein tieferer Einschnitt.

Die Schilderung verweilt in diesem Liede weit mehr auf den Zuständen nach als auf den Vorgängen bei der Zerstörung Jerusalems; die Bussstimmung ist hier besonders stark ausgeprägt (v. 5 8 14 18 21 f.), ohne dass die Schuld auf die geistigen Führer allein abgewälzt wird, wie das in 2 14 und 4 13–16 geschieht. Der Gedankengang ist weniger notwendig und geschlossen, rein rednerische Wendungen und Wiederholungen häufiger, der Klageliedvers weniger fest gebaut, als in Cap. 2 und 4.

1 Die Antithesen dieser drei ersten Verse mögen unmittelbar an Jes 1 21 anknüpfen (Löhr). Das Wort אֵיכָה *wie, ach wie,* von dem das Buch seinen Namen führt, ist das bezeichnende Stichwort des Klageliedes. Es steht zu dessen Anfang auch 2 1 4 1 Jes 1 21 Jer 48 17, als אֵיךְ Jes 14 4 Hes 26 17; überhaupt in Klageliedern noch 4 2, אַיֵּה II Sam 1 19 25 27 Jes 14 12 Jer 9 18 50 23 51 41 Zph 2 15. Zweifellos geht es auf die Leichenklage zurück. Durch Umsetzung der drei Verbalformen in die 2. f. s. (ישבה umgeschrieben aus ישבת, das vielmehr als 2. p. zu verstehn und *jašábti* zu sprechen sei, u. s. w.) gewinnt Bickell

in α die 7. Silbe; doch kommt Zion in dem ganzen Liede nur in der 3. (v. 2ff.) und 1. Person vor. a α scheint überfüllt; streicht man הָעִיר, das zur Verdeutlichung hinzugefügt sein wird, so ist zugleich die Personification eine vollständige und יָשְׁבָה heisst dann sicher *sie sitzt.* בָּדָד wie Jer 15 17 (Person), 49 31 (Volk). Die alten Casusendungen in רַבָּתִי u. s. w. (vgl. Olshausen § 123 d, Stade § 343, dort auch über das zweimal folgende בְּ) dienen dem Tonfall, da sich nun der Ton zurückziehen lässt. Das Athnach ist falsch gesetzt, da es b α von b β abschneidet. In b α c α genügen je zwei Worte, deren eines zwei Hebungen hat. [*Wie*] *erführt Witwenloos* (Jes 48 8 f. 54 4), d. h. Verlassenheit und Verachtung. מְדִינָה *Verwaltungsbezirk,* häufig in den spätesten Büchern von den persischen Satrapieen, aber I Reg 20 14 ff. von Bezirken innerhalb Israels (vgl. I Reg 4 7 ff., wo aber unser Wort fehlt). So hier: *die Fürstin über Provinzen,* d. h. die gebietende Königstadt, *ist dienstbar geworden* (Jdc 1 [28] 30 33 35 u. s. w.). **2 a** Die Thränen über ihr Los lassen sie auch nachts nicht schlafen (nicht *in der Nacht des Unglücks*, Oettli) und ihre Wange wird nicht trocken. Schön Baethgen: *Sie weint und weint.* Lies bloss דִּמְעָתָהּ oder mit Bickell nach LXX וְדִמְעָה, um β zu erleichtern. Unrichtig Dyserinck nach LXX לְחָיֶיהָ. b Um der Kürze von α aufzuhelfen, liest Bickell nach LXX וְאֵין und versetzt das כֹּל aus c α hinter לָהּ, *gar kein Tröster,* jedoch vor מִכָּל־ in β störend. Eher כִּי אֵין oder מְנַחֵם (vor מ), was freilich durch v. 9 16 f. 21 widerraten wird; doch entspricht dem kurzen ersten Gliede auch ein besonders kurzes zweites. אֹהֲבֶיהָ bedeutet wie v. 19 (vgl. 4 17) die Bundesgenossen Jerusalems; doch ist der unbedingt tadelnde Sinn *Buhlen* hier schwerlich schon beabsichtigt, sondern nur ein Synonym zu רֵעֶיהָ (vgl. Ps 38 12). **c** Vgl. Jer 12 6. In β streiche לָהּ (auch Ball und Bickell). **3** Eine zweite Personification, Juda, von der ersten (vgl. wieder v. 4) wohl zu unterscheiden; trotz des weiblichen Geschlechts ist nicht das Land gemeint, sondern wie b c beweisen, das Volk. Vgl. dafür בַּת יְהוּדָה v. 15 2 2 5, und unten zu Cap. 3. **a** Das doppelte מִן ist nicht örtlich zu fassen (Löhr) sondern ursächlich, *vor Elend* u. s. w.

Danach ist nicht die gewaltsame Fortführung in die Gefangenschaft gemeint, die ja keinenfalls aus der Not in bessere Zustände führte (wie Ex 3 17), sondern ein freiwilliges Auswandern. Das kann גלה bedeuten (Hes 12 3) und thut es nur darum nicht häufiger, weil ein freiwilliges Auswandern sehr selten vorkommt. Es handelt sich daher um Vorgänge, wie uns in Jer 42 f. einer erzählt wird, dem aber andere ähnliche zur Seite standen, vgl. unten 4 19 Jer 40 11. Die Not ist, mindestens vorwiegend, nicht die der Belagerungszeit, sondern die Dienstbarkeit (v. 1c) nachher. Fällt es uns auf, dass die Wegführung in die Gefangenschaft nicht im Vordergrunde steht, so ist daraus einerseits zu schliessen, wofür auch sonst viel spricht, dass sie nicht so umfassend war, wie man sie sich gewöhnlich vorstellt, und anderseits entspricht es dem Gesichtskreise dieses ganzen Liedes, der mehr die Ereignisse nach dem Fall Jerusalems als diesen selbst umspannt.

b So weilt Juda unter den Heiden, *ohne Ansiedelung,* Heimstätte (wie מְנוּחָה Dtn 12 9, vgl. 28 65). **c** Jeder Feind kann sein Mütchen an der Bedrängten kühlen. כָּל־ streicht Bickell der Silben wegen. Für הַמְצָרִים (von מֵצַר Ps 118 5) möchte man מְצָרֶיהָ erwarten (so Dyserinck nach LXX A); doch wird das des dreifachen Reimes wegen vermieden sein. **4** Da Juda ausgewandert ist, sind *die Wege,* die *nach Jerusalem* führen, und die Thore der Stadt menschen-

leer, statt dass sie sonst, seit Josia's Zeiten besonders (Dtn 16), von Festbesuchern wimmelten. Alles trauert der schönen Zeit nach. **a** אבל steht häufig von leblosen Subjekten, vgl. Am 1 2 Hos 4 3 Jes 3 26 Jer 12 4 14 2 23 10 u. s. w. *β* ist etwas schwer, man könnte מְבָאֶי (Ges.-Kautzsch[26] § 119 10) lesen, nicht בָּאֵי streichen. **b** שׁוֹמְמִין (ib. § 87 e) vgl. Hes 33 28 35 12 15. *Ihre Priester,* die verbannten in der Ferne, oder zurückgebliebene, nun brotlose? נאנח Lieblingswort dieses Liedes (v. 8 11 21), sonst in dem Buche nirgends. **c** *Ihre Jungfrauen,* die die frohen Feste am meisten genossen und ihr schönster Schmuck waren. Die zwei Worte von *α* haben drei Hebungen. Für נוגות hat LXX ἀγόμεναι = נְהוּגוֹת *in die Gefangenschaft getrieben* (I Sam 30 2 u. s. w.); doch gehört das nicht hierher, auch kann ἀγόμεναι aus ἀχθόμεναι, ἀχθόμενοι verderbt sein (Schleusner Thes.). Möglich wäre נֶהֱגוֹת *stöhnen* oder dgl. nach Nah 2 8. נוגות statt נוגות stellt sich neben נוּגֵי Zph 3 18 als part. Ni. von הוּגָה (Ges.-Kautzsch[26] § 69 t), vgl. v. 5 12 3 32. Bickell[1] מַר נֶפֶשׁ, Bickell[2] מֹרָה, beides der Silben wegen, letzteres ohne Erläuterung (etwa nach Ps 9 21 für מוֹרָא?); jedenfalls zu verwerfen, vgl. Rt 1 13. **5** Jahwe gab den Feinden den Sieg wegen Zion's Sünden, vgl. Dtn 28 13 44. **b** *α* ist zu kurz. Lies הוּגָה [הו]ה, graphisch sehr leicht und dem Sinne nach besser als הוֹגָה ה׳ (Bickell), ein unbelegbarer Inf. abs. In **c** Bickell צָרָם (für ihn *çarámo*), brauchbar aber nicht nötig. **6** Hier zuerst wird die Trauernde genannt; denn בַּת־צִיּוֹן ist hier nicht die Bewohnerschaft Zions, sondern die personificierte Stadt selbst, wie 2 5 8 u. s. w. Das Ḳĕrē gibt das gewöhnlichere מִבַּת. Ihr Schmuck sind die Vornehmen, die gehetzt und doch kraftlos, wie ausgehungerte Hirsche, vor dem Verfolger einher ziehen mussten. Thenius, Kamphausen, Ball, Dyserinck, Bickell punktieren nach LXX Vulg. כְּאֵילִים; aber Widder werden nicht verfolgt. Bickell ergänzt in a *β* אָבַד vor כל und liest in c *β* רֹדְפָם, sprich *rod'famo*, beides für sein Silbenmass.

7 Der Vers greift auf v. 1 zurück: wie nun Jerusalem so dasitzt, gedenkt sie der schweren Zeit, wo all dieses Leid über sie kam. **b** und **c** hinter dem Athnach sind ganz in Ordnung, **a** stark vermehrt. Da nach jenen nur Unglück der Gegenstand des Gedenkens sein kann und das בִּנְפֹל eine Zeitbestimmung vor sich voraussetzt, so ist יְמֵי עָנְיָהּ sicher zu halten; es ist der zweite Halbvers zu den beiden ersten Worten, die drei Hebungen haben. וּמְרוּדֶיהָ lässt sich nicht halten (Baethgen), weil dann keine Versabteilung möglich ist; vielleicht ist es nur Wiederholung von מחמדיה; doch vgl. 3 19. Die folgenden Worte geben, vielleicht vom Rande her, einen weiteren des Gedenkens würdigen Gegenstand an; für den Wortlaut vgl. v. 10 11 2 4 und 2 17. Unrichtig streicht Bickell ירושלם bis ומרודיה und היו (Bickell[1] auch אֲשֶׁר). Unrichtig liest er auch in **c** רָאוּהָ statt רָאוּהָ; denn לָהּ in b beweist, dass Jerusalem als Weib gedacht ist, an dessen Hülflosigkeit die Feinde sich weiden (*sie sahen sie*). מִשְׁבָּת nur hier *Feiern, Brachliegen* (vgl. Lev 26 34 ff.), oder *Vernichtung. Niederlagen* (vgl. הַשְׁבִּית)? Besser vielleicht Bickell מְשָׁכְתָּהּ, bzw. מִשְׁכָּתָהּ, sei es, dass den Feinden Freude an Jerusalems *Abfall* von Jahwe zugeschrieben wird, weil sie den Vorteil davon haben (v. 8), oder dass מְשׁוּבָה hier *Rückgang. Misserfolg* heisst. Oettli weniger leicht שִׁבְרִיָּה (Ps 60 4). **8** חֵטְא oder חָטְאָה? נִידָה (schwerlich von נוד, lies

vielmehr נִדָּה wie v. 17) ist die Unreinheit der Menstruation; doch heisst הָיָה לְנִדָּה Hes 7 19f. überhaupt *zum Unflat werden*. aβ ist zu schwer; man kann עַל־כֵּן streichen (Budde 1892 u. s. w.). Da aber v. 9 sicher verdorben, und da das Bild der Unreinheit dort im Akrostichon auftritt, so ist vielleicht לְנִדָּה הָיְתָה dorthin zu versetzen, und hinter עַל־כֵּן fehlt ein Wort, das eine Strafe bezeichnete, נָפְלָה oder dgl. **b** Nun ward die einst Geehrte zur Verachteten, weil man sie in der Erniedrigung gesehen. הִוּילוּהָ Ges.-Kautzsch[26] § 67y. Bickell streicht für sein Silbenmass כָּל־ und כִּי und schiebt in dem etwas kurzen Gliede c α וְיִשְׁבָּה vor נאנחה ein. Besser ergänzte er 1882 בְּעָנְיָהּ hinter נא׳. Doch dürfte c α auch ohne dies genügen. **9** Auf zwei lange Glieder (auch das erste kann dafür gelten) folgen zwei kurze, von denen das zweite, אֵין מְנַחֵם לָהּ, in diesem Liede eine beliebte Phrase ist (v. 2 17 21, vgl. v. 16) und wie ein Lückenbüsser aussieht. Streicht man dieses Glied und schiebt לְנִדָּה הָיְתָה aus v. 8 (s. dort) hinter בְּשׁוּלֶיהָ ein, so ist alles in Ordnung: **b** beginnt mit לֹא, **c** mit רְאֵה. Einen andren Versuch s. ZATW 92, 266. Bickell kann bis אַחֲרִיתָהּ einen richtigen Vers scandieren und schiebt dann nur נָפְלָה vor וַתֵּרֶד ein, um das längere Glied von **b** zu gewinnen. Zu **b** vgl. Jes 47 7 in dem Klagelied über Babel; Abhängigkeit davon ist wahrscheinlich. פְּלָאִים ist acc. adverb. (Ges.-Kautzsch[26] § 118q p). **c** ist direkte Rede des dasitzenden Weibes Zion, ein Stossseufzer wie 11[c], uneingeführt wie dieser und alle Redeanfänge, auch v. 12 und 18. **10** Die Schilderung der Auftritte, an die Zion denken muss (v. 7) wird wieder fortgesetzt. Auffallend mag es scheinen, dass der Dichter nicht wenigstens bei dem Subjekt Zion bleibt; dem hilft Bickell's feine Änderung יָדֶיהָ פָּרְשָׂה צִיּוֹן (besser פָּרְשָׂה, vgl. v. 17) ab, ohne bei dreifachem Eingriff zu überzeugen. Eher ist, da פָּרַשׂ יָד עַל *seine Hand über etwas breiten*, um sich dessen zu bemächtigen, nur hier vorkommt, פָּרַשׂ zu punktieren und עַל als אֶל־ zu verstehn, *begehrlich die Hand ausstrecken* (Jes 65 2). In aβ mag man כָּל־ mit Bickell streichen. Die *Kostbarkeiten*, in v. 11 im gewöhnlichen Sinne Geldeswert, erläutern sich hier durch b c als die Heiligtümer (Jes 64 10). Vgl. zu v. 7. Die vom Kĕrē gebotene Form wird überall vorzuziehen sein. **b** Bis גּוֹיִם ein recht kurzes erstes Glied; will man ändern, so ziehe man mit Bickell בָּאוּ zu α und ergänze vor β חִלְּלוּ *entweihten*. Bickell[1] schob אֲלֵי vor מקד׳ ein. Für die Unterordnung ohne כִּי, auch in **c** vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 157a, auch § 120. **c** Überraschende Anrede Jahwes, ohne ihn zu nennen. Das Verbot vgl. Dtn 23 4, verallgemeinert und auf das Heiligtum bezogen Hes 44 9; doch deckt sich der Ausdruck hier mit dem der ersteren Stelle. Bickell streicht אֲשֶׁר (eher könnte man darin den Ersatz eines שֶׁגְּוִיָּתָהּ sehen) und liest בְּקָהָלָה (gegen Dtn 23 3f.), beides der Silben wegen. לָךְ Pausalform, auf Jahwe bezüglich. **11** Während der Feind Zions Kostbarkeiten mit Gewalt nimmt, bieten ihre Bewohner die ihrigen aus, um ihren Hunger zu stillen. Oettli meint dafür an die Zeit nach dem Abzug der Chaldäer denken zu müssen, doch ist solche Einschränkung nicht gerade nötig. Vor עַמָּהּ ein בְּנֵי einzusetzen (Bickell), ist unstatthaft, da sich עַמָּהּ durch v. 7 als Sprachgebrauch gerade dieses Liedes erweist. Die übrigen haben das Wort gar nicht. In **c** ein neuer Stossseufzer Zions an Jahwe (vgl. 9[c], dem Inhalt nach 8[b]). Unmittelbar darauf setzt die zusammen-

hangende Rede Zions ein, die sich nicht an Jahwe, sondern an die Zuschauer richtet.

12 Das ל ist nach der Masora klein geschrieben, vielleicht nur zufällig. vielleicht zum Zeichen späterer Ergänzung. Doch wäre, falls die folgenden Buchstaben der Überlieferung angehören, eine andere Ergänzung des Alphabets wegen unmöglich. Das לוא *nicht* (die *plene*-Schreibung findet sich öfter) gibt. da הַבִּיטוּ וּרְאוּ für b nicht zu entbehren ist, kaum anders einen Sinn, als indem man eine Ellipse annimmt und diese aus jenen Worten ergänzt: *Nicht auf euch, all ihr Wegewandrer,* [schaut und sehet]: *schaut und sehet* [vielmehr], *ob* u. s. w. Dann aber wäre vor הַבִּיטוּ וּרְאוּ durchaus ein אֵלַי *auf mich sehet* zu erwarten, auch streitet die Hinüberziehnung von αβ zu b gegen den Versbau. Eher wäre fragende Fassung (Kamphausen) möglich: *Gehts nicht euch an? = Ja. euch alle meine ich.* Die Aussprache לוּא *o dass doch!* scheint schon von LXX (lies οἴ, nicht οἱ), Targ., Vulg. beabsichtigt zu sein, ist aber nicht ohne Textänderung im Folgenden zu gebrauchen. De Hoop Scheffer (bei Dyserinck) liest לוּא אֲנִיתֶם *o dass ihr Busse thätet* (doch höchstens *klagtet, trauertet*); aber der Gedanke, die Wanderer vor dem gleichen Schicksal zu warnen, liegt sehr fern. Ich habe אֵלַי statt אֲלֵיכֶם vorgeschlagen, unmittelbar mit aβ zu verbinden: *O, auf mich, all ihr Wegewandrer, blickt und sehet!* Dann ist der Zshg. mit b gewahrt, und doch der Vers nicht zerrissen. Für den Imperat. nach לוּא ist ein Anakoluth anzunehmen. Dieselbe Verbindung wird Gen 23 5f. 11 14ff. zu lesen sein (vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 110e, Ball, Genesis SBOT). Weiter geht Praetorius (ZATW 1895, 143) mit לְכוּ כל וגו *herbei, all ihr W.*, das dann zu לְכוּ אֵלַי vervollständigt, dann in לוא verderbt und dem אליכם angepasst wäre. Die Weitgereisten als die erfahrenen Leute sollen Zeugnis dafür ablegen, dass ihr Schicksal beispiellos ist. **b** עוֹלַל Pass. ist vor יהוה gut; vgl. das Act. v. 22 bis. 2 20. **c** הוֹגַנִי statt הוֹגָה (Bickell) ist kaum zu umgehen: *mit welchem* (acc.) *Jahwe mich betrübt hat.* **13 a** reicht sicher bis zum Athnach. die drei ersten Worte bilden α, die beiden übrigen β. Nicht α bedarf der Verlängerung (Bickell מָמְרְמוּ, was ohne Beispiel, allenfalls מִמְּרֹמָיו nach Hi 25 2), sondern β der Erleichterung, die ohnehin durch das nachhinkende Impf. consec. geboten ist. Die Änderungen יַרְדֶּנָּה *er lässt sichs bemächtigen* (Bickell), יוֹרֶדֶנָּה *er lässt es hinab* (Dyserinck nach LXX), יוֹרֶנָּה *er schleudert es* (Löhr) schaffen sämtlich ein Impf., das hier nicht zu brauchen ist. Lies vielmehr יָרְדָה *es fuhr herab.* **b** Bickell רִשְׁתּוֹ der Skandierung wegen; ebenso in **c** יְהוָה hinter נְתָנַנִי. שׁוֹמֵמָה ist hier nicht von der Stadt ausgesagt, *zerstört, wüste* (vgl. v. 4), sondern von der Person wie v. 16, *verstört,* in dumpfer Verzweiflung. **14** Ein שׁקד *anbinden. anschirren* ist nur unsrer Stelle zuliebe angenommen worden. Will man עַל hier festhalten, so mag Praetorius' (ZATW 1895, 143f.) נִקְשָׁה *schwer gemacht ist das Joch* am ersten in Betracht kommen. Die Verss. fanden hier den Stamm שׁקד *wachen,* dann natürlich עַל statt עַל (Jer 1 12 31 28 u. s. w.): *es wurde Wache gehalten über meine Vergehen.* Das ist besser als Löhr's נִשְׁקַף und Bickell's נִשְׁקְדוּ עָלַי *aufgewacht sind gegen mich m. S.* (2 Silben mehr). *In seiner Hand flochten sie sich zusammen* (Hi 40 17, vgl. Gen 40, 10), nicht בְּיָדִי (Bickell) oder בְּיָדִי (Praetorius nach LXX ἐν χερσί μου). Denn b bringt das Ergebnis des

Flechtens, das Joch, das jetzt falsch in **a** gelesen ist. Aber man braucht keineswegs mit Löhr יִשְׁתְּרֵג עַל צַ (Hithp. *er hat geflochten?*), sondern nur עַל עַל zu lesen: *Sie stiegen als Joch auf meinen Hals.* Dann natürlich הִכְשִׁילוּ (auch Bickell); Dyserinck הֶחֱלִישׁ, vermeintlich nach LXX, aber vgl. die zahlreichen Wiedergaben des Stammes כשל durch ἀσθενεῖν bei LXX, Theod., Symm., die Schleusner s. v. anführt. Der Sinn ist also auf gut deutsch: Jahwe hat mir aus meinen Sünden einen Strick gedreht, der mir jetzt den Hals zuschnürt. **c** Da α nicht mit dem stat. constr. בִּידֵי schliessen kann, habe ich dahinter צָרִים ergänzt (nach LXX ὀδύνας = צָרִים) und damit bei Löhr, Dyserinck, Baethgen Zustimmung gefunden. Doch wird Bickell Recht haben, dass ὀδύνας vielmehr Dittographie aus dem folgenden οὐ δυνήσομαι ist und nach Cod. Chis. hexapl. und Syrohex. gestrichen werden muss. Dann aber nicht unter Zusatz von כִּי: [*kî*] *nétanáni 'Dónaj | Bidé, lo' -khál qum*, womit nur bewiesen wird, dass man durch geeignete Anwendung des Silbenmessens das Längenverhältnis auch umkehren kann, sondern einfach בְּיָדָם: *Jahwe hat mich in ihre* [meiner Sünden] *Gewalt gegeben, ich kann nicht aufrecht stehn* [weil ihr Joch mich zu Boden drückt]. **15** סָלָה vgl. סלא 4 2, *emporheben* auf der Schnellwage (Oettli), vgl. Hi 28 16 19, wird durch Ps 119 113 im Sinne von *verachten, wegwerfen* belegt; de Hoop Scheffer will סָלָה nach Hi 12 19 lesen. Bickell liest hinter אבירי ein לֵב, hinter מועד ein צָרִים, hinter אדני in **c** בְּאַפּוֹ, also je am Ende von α. Es sei wahrscheinlich ein stichisch geschriebener Archetypos hier defect gewesen. Dieser Annahme bedarf aber nur der Silbenzähler. Bloss in **c** β wird zwar nicht mit Bickell בַּת, wohl aber בְּתוּלַת zu streichen sein (vgl. v. 6 2 2 5), zumal בְּתוּלַת mit unmittelbar folgendem Eigennamen in Thr nirgends vorkommt. Zu קָרָא מוֹעֵד vgl. Lev 23 4: wie zur Festversammlung gerufen erscheint man zur Vernichtung Israels, die den Feinden eben ein Fest ist. דָּרַךְ גת ähnlich Jo 4 13 und besonders Jes 63 2 3, danach Apk 14 18ff. 19 15; vgl. auch Jes 21 10.

Bickell meint, **c** spreche von der Redenden wieder in der dritten Person, mit **b** gehe also die Rede Zions zu Ende. Darum müsse v. 17 vor 16 gerückt werden (so ohne diese Begründung schon Ewald, neuerdings auch Fries), weil dann dritte Person sich an dritte Person anschliesse. So lasse auch das Alphabet von Cap. **1** פ dem ע vorhergehn wie Cap. **2—4**. Aber *Tochter Juda* ist nicht gleich *Zion*, vielmehr redet letztere hier selbst von Juda, der Landschaft, die sie von sich selbst unterscheidet, wie dies ohne die ausdrückliche Personificierung auch in v. 3 4 ganz deutlich geschieht. Spricht sie doch in a und b ebenso gegenständlich von ihren Helden und Jünglingen. V. 16 bildet vielmehr mit seinem zusammenfassenden *darum* einen schönen Abschluss der ersten Rede, wie v. 18 mit dem bussfertigen Bekenntnis einen neuen Anfang. Auch das sei noch hervorgehoben, dass dann die beiden Reden Zions v. 12–16 und 18–22 genau gleiche Länge aufweisen.

16 Das Schicksal der Ihrigen muss sie beweinen. **a** β ist vom ersten עֵינִי bis מַיִם länger als **a** α. Eines der עיני darf man nach LXX u. s. w. als Dittographie streichen, aber selbst dadurch gewinnt man nur gleichwertige Zeilen. Streiche ferner noch entweder אֲנִי, um dann α mit עֵינִי zu schliessen: *Darüber weint mein Auge, zerfliesst in Thränen*, oder auch das zweite עֵינִי: *Darüber muss ich weinen, zerfliessen in Thränen* (vgl. Jes 15 3 יֹרֵד בַּבֶּכִי ... כִּלּוֹ, aber auch Thr 2 18). Die Kühnheit der Redeweise veranlasste dazu, durch Einschiebung von עיני die gewöhnliche (3 48 Jer 9 17 13 17 14 17 Ps 119 136) herzu-

stellen. Die beiden anderen Verse bestehen aus lauter Wiederholungen. vgl. zu bα v. 2 [9] 21; zu β v. 11^{b}; zu cα v. 13^{c}; zu cβ v. 9^{c}. **17** Hier der einzelne Vers, der von Jerusalem redet, auch sehr blass gehalten. vgl. zu aβ v. 2 21, zu b v. 15^{b}, zu c v. 8 9. Zu פֵּרַשׂ בְּ vgl. Hi 16 4 10. **b** Das gewöhnliche סָבִיב לְיַעֲקֹב ist künstlich in die getrennten Versglieder verteilt, darum nicht *gegen Jakob*. sondern wörtlich: *in Beziehung auf Jakob um ihn her*, frei: *um Jakob rings herum seine Dränger*. **c**α kann der Länge nach allenfalls ausreichen. ist aber sehr mager; Bickell zieht gut לנדה zu α und schiebt לָבוּ dahinter ein. Über den Vorschlag der Umstellung von v. 17 und 16 vgl. zu diesem Verse.

18 Neue Rede Jerusalems: sie erhebt sich zu offenem Bekenntnis der Gerechtigkeit Jahwes und damit zu einer gewissen Befreiung von dem auf ihr lastenden Druck. So vermag sie um Hilfe und Vergeltung an den Feinden zu bitten. In aα hat das nachdrückliche הוּא einen vollen Wortton, etwa *Im Recht ist Jahwe allein* (vgl. Smend, Religionsgesch. 422); Bickell's Einschiebung von מִשְׁפָּט vor יהוה ist überflüssig, grammatisch schwierig und schwächt den Sinn. In bβ deuteronomistische Wendung (Dtn 1 26 43 9 23 Jos 1 18 u. s. w. Ḳal zu lesen?), von P übernommen Num 20 24 27 14. **b** Das Ḳĕrē ergänzt den Artikel. Zu β vgl. v. 12; zu **c** v. 5^{c}. **19** *Ihre Freunde haben sie betrogen*, im Stich gelassen (vgl. v. 2^{b} ^{c} 8^{b}). Die beiden Worte von aα genügen wie die von 18$^{c\alpha}$. Zu dem Artikel in לַמְאַהֲבַי vgl. Ges.-Kautzsch^{26} § 127i. Das αὐτοὶ ὅτι der LXX gibt kein Recht zu Bickell's וְהֵם. **b** ist sicher beschädigt, da er keine Teilung zulässt. Leicht kann man lesen בָּעִיר בָּרָעָב, so dass β lautet: *verschmachteten vor Hunger;* Bickell schiebt vor בָּעִיר als Schluss von α וְבוּ ein. immerhin in so absolutem Gebrauch kühner als in 4 9. **c** Vom Brotsuchen an sich stirbt man nicht, deshalb kann β nicht genügen. Auch wenn man כִּי zeitlich fasst, *als sie* u. s. w. (Baethgen), wofür übrigens בְּבַקְּשָׁם weit besser wäre, bleibt der Sinn ungenügend. Richtig ersetzt Dyserinck וַיָּשִׁיבוּ וגו׳ nach dem Mehr von LXX, Syr. Ar. durch וְלֹא מָצְאוּ *und fanden keines*. Das ging verloren und wurde aus 11^{b} stümperhaft ergänzt. **20**aβ genau wie 2 11, *gähren, wallen*. Das scheint hier nach bβ *denn ich war so trotzig* Seelenschmerz, Reue zu bezeichnen. Dennoch kehrt **c** zu den äusseren Leiden zurück. Ist dafür die gewohnte aphoristische Haltung des Liedes verantwortlich zu machen, oder ist auch כִּי מָרוֹ מָרִיתִי ähnlich 19$^{c\beta}$ ein schlechter Ersatz (aus 18$^{a\beta}$) für ein verlorenes Glied, etwa מָרָה נַפְשִׁי (I Sam 30 6)? **c** Bickell liest, nach meinem Gefühl schwächer, שִׁכְּלַנִי. כַּמָּוֶת gibt keinen Sinn, die Umstellung כַּמָּוֶת בַּבַּיִת (Löhr) nur einen schlechten. Bickell^{1} las, graphisch sehr fein, aber dem Sinne nach nicht ganz zureichend, auf Ps 63 2 gestützt בַּמְּהוּמוֹת, etwa *Ohnmacht*. Man streiche daher das כ (so auch Oettli zur Wahl, Bickell^{2} und, wie es scheint, Baethgen). Etwas zu fein ist de Hoop Scheffer's בַּבַּיִת תַּדְ מָוֶת. מָוֶת ist hier *Seuche* wie Jer 15 2 43 11. **21** Der Vers muss im Zshg. mit v. 22 die Schadenfreude der Augen- und Ohrenzeugen schildern. Darum ist nicht שִׁמְעוּ zu punktieren (Dyserinck nach LXX. ich 1892), wohl aber mit Löhr, Minocchi שְׁמַע, Anrede an Jahwe wie 20$^{a\alpha}$, von der dann aβ den Übergang zu der menschlichen Umgebung macht. Das וְ stammt aus b. **b** von כָּל־ bis עָשִׂיתָ zerfällt in zwei Langglieder. Löhr streicht שָׁשׂוּ, das gewichtigste Wort: Bickell

כָּל־אֹיְבַי (Schluss von α mit עָשׂוּ). was nur dann angeht, wenn man שָׁמְעוּ beibehält. Besser wird man אַתָּה streichen, da auf dem *du* hier durchaus kein Nachdruck liegen darf, sondern nur auf der Ausführung dessen, was J. geplant hatte (vgl. c). כל wäre zu entbehren. Für **21** c und **22** ab bleibt meine nur von Löhr gebilligte Umstellung notwendig, da die Sätze in der hier vorliegenden Reihenfolge der Zeilen keinen Sinn geben, während $21^{c\alpha}$ und $22^{b\beta}$, $22^{a\alpha}$ und $21^{c\beta}$, $22^{b\alpha}$ und $22^{a\beta}$ geradezu für einander bestimmt sind.

Die Entstehung des Fehlers erklärt sich leicht; ich bezeichne dabei die ursprüngliche Stelle der zweiten Halbzeile durch [β]. Beim Abschreiben einer Handschrift in zwei Columnen, einer breiteren für α und einer schmaleren für β, glitt das Auge zweimal bei β in die nächsttiefere Zeile, von $21^{c\alpha}$ auf $22^{a[\beta]}$, von $22^{a\alpha}$ auf $22^{b[\beta]}$. Dann wurde der Irrtum bemerkt, und $22^{b\alpha}$ musste sich nun mit der überschlagenen Halbzeile $21^{c[\beta]}$ behelfen. Nur in $22^{a\beta}$ (früher $22^{b\beta}$) musste, wahrscheinlich bei erneuter Abschrift, das beginnende כֵּן einem blossen וְ weichen, weil jetzt das כַּאֲשֶׁר, auf das es sich bezog, nachfolgt. Übersetze also:

[Weil du] *herbeigeführt den Tag, den du ausgerufen* *wegen all meiner Sünden. Ihre Bosheit komme vor dein Antlitz* *dass es ihnen gehe wie mir; Gleich wie du an mir gethan,* *so thu an ihnen!*

22c bildet den richtigen Abschluss, mit der Rückkehr zu Zions traurigem Zustand.

Das zweite Lied.

Cap. II. Das Lied ist genau so gebaut wie das erste, nur dass פ den sechzehnten, ע den siebzehnten Vers einleitet, ebenso wie in Cap. 3 und 4.

Weit mehr als das erste hält sich dieses Lied an das Geschehene selbst, die Eroberung und Zerstörung Jerusalems, in klarem Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen und von aussen nach innen. Nachdem in v. 1–4 übersichtlich beklagt ist, was alles Israel durch den Zorn und die Feindschaft Jahwe's eingebüsst habe, beginnt v. 5 die Schilderung mit der Einnahme der Burgen und festen Plätze des Landes. V. 6 geht auf Jerusalem als heilige Stadt und die Vernichtung ihrer Heiligtümer über, v. 8 ff. auf Jerusalem als Festung, die Zerstörung ihrer Mauern und Thore und das Los ihrer Einwohner. Zu v. 11–13 tritt des Sängers Ich mit ergreifender Klage hervor. V. 14 weist den Lügenpropheten die Schuld zu, v. 15–17 schildern Hohn und Schadenfreude der Feinde. Nachdem dann v. 17 noch einmal Jahwe's Thun zusammengefasst, wird in v. 18 f. Zion aufgerufen, sich mit unablässigem Geschrei an ihn zu wenden, und in v. 20–22 folgt sie dieser Aufforderung, indem sie alles Leid, das sie erlebt, klagend vor ihn bringt. Hier herrscht im Vergleich mit dem ersten Liede Anschaulichkeit, dramatisches Leben, Abwechselung und Steigerung, während die religiöse Verwertung sehr in den Hintergrund tritt. Auch die einzelnen masoretischen Verse zeigen einen geschlosseneren Zusammenhang und Fortschritt; nirgends wird der Raum durch bequeme Allgemeinheiten und blosse Wiederholungen ausgefüllt. So erhebt sich der dichterische Wert des Liedes in jeder Beziehung über den des ersten, das sich in manchen Stücken besonders eng an das Vorbild von Cap. 2 hält.

1 Auch dieses Lied beginnt mit dem Klageruf אֵיכָה. Das ihm folgende יָעִיב lässt sich nur als *verb. denom.* von עָב *Wolke* erklären, also *umwölken*. Unmöglich ist das Impf., das einzige im Zshg. Entweder ist hinter איכה ein ה ausgefallen, oder das ה dieses Wortes hinüberzuziehen, lies also אֵיכָה oder אֵיךְ הַעִיב; das י mag von einer schlechten Plene-Schreibung הֵיעִיב (vgl. הֵימִיר Jer 2 11) stammen oder als leichteste Ergänzung der verstümmelten Form hinzugesetzt sein. α schliesst mit אַדְנָי; בְּאַפּוֹ wird zu streichen sein, zumal es cβ in ungehöriger Weise vorwegnimmt. Bickell schliesst mit ihm α und weiss *'Donáj -l bat Çijjon* fünfsilbig zu lesen. b Im Gegensatz zu *vom Himmel* bezeichnet *zur Erde* sicher den Weltkörper als solchen, nicht den flachen *Erdboden* im

Unterschied von einer gewissen senkrechten Erhebung darüber. Ebenso bezeichnet *vom Himmel* nicht den Sitz Gottes als Ausgangspunkt der geschleuderten Waffe, sondern nur die Höhe, zu der sich *Israels Herrlichkeit* vordem erhoben hatte, sei es in ernstem bildlichen Ausdruck des Dichters, sei es nach seinem eigenen Dünken. Sie ist aus allen Himmeln herabgeworfen. Im Sinne des Dichters (vgl. Sach 12 7) könnte danach *die Herrlichkeit Israels* nur das Abstractum der Glücks- und Ehrenstellung des Volkes sein; redet er aus der Einbildung Israels heraus, so könnte es eher auf ein Concretum, die Stadt oder den Tempel, gehn (vgl. Jes 64 10). Vgl. dazu Hi 20 6 Jes 14 14 f. 12. auch 7 11 Mt 11 23 Lk 10 15. Deutlicher wäre שְׁאֹלָה statt אֶרֶץ. Ausgeschlossen scheint die Auffassung, Gott habe vom Himmel, seinem Sitze, aus die H. I., d. i. Stadt oder Tempel, zur Erde geschleudert, d. h. dem Erdboden gleich gemacht. **c** Der Fussschemel Jahwe's ist I Chr 28 2 die Bundeslade, Ps 99 5 132 7 eher das ganze Heiligtum, das Hes 43 7 ähnlich benannt wird, Jes 66 1 (Mt 5 35 Act 7 49) die ganze Erde. Von diesen concentrischen Kreisen kommen hier nur die beiden engeren, am wahrscheinlichsten der mittlere, in Betracht. Der Zorn hat Jahwe gleichsam so übermannt, dass er vergisst. wie er auch sich selber mit der Vernichtung Jerusalems trifft. **2a** Das Kĕrē וְלֹא ist nach v. 17 vorzuziehen. Von אֵת כָּל־ wird mindestens אֵת zu streichen sein. **b** α (הָרַס בְּעֶבְרָתוֹ) scheint zu kurz, schiebe dazwischen ein zweites Thatwort, etwa הָפַךְ ein. In β ist בַּת entbehrlich. **c** α beginnt mit הִגִּיעַ und schliesst mit חִלַּל. מַלְכָּהּ statt ממלכה (Löhr, Bickell nach LXX B βασιλέας αὐτῆς, A usw. βασιλέα) empfiehlt sich trotz 9b nicht, weil הִגִּיעַ לָאָרֶץ (sonst nur von Bauwerken) und nicht minder חִלֵּל *entweihen* leichter von dem Gebäude des *Königreichs* als vom *König* gebraucht werden, während die Oberen, gleichsam als dessen Inventar, weniger unmittelbar davon betroffen werden. Löhr will הִגִּיעַ לָאָרֶץ mit בְּעֶבְרָתוֹ die Stelle tauschen lassen, an sich gut, nur dass בְּעֶבְרָתוֹ חִלַּל für c α kaum genügt. Bickell bedarf keiner Änderung. **3a** Lies nach LXX אַפּוֹ. Zu β vgl. Jer 48 25 Ps 75 11; auch in vielen andren Verbindungen ist קֶרֶן das Bild der Wehrhaftigkeit (so hier neben יְמִינוֹ) und des Kraftgefühls. *Jedes Horn* ist dieser Bedeutung gegenüber nicht eben wahrscheinlich, der einzige Plural in diesem Sinne Ps 75 11 dürfte durch den Plural der Personen (רְשָׁעִים. auch צַדִּיקִם?) bedingt sein. Vielleicht ist daher כֹּל zu streichen, obgleich der Vers es nicht verlangt. **b** Bickell הָאִיב der Silben wegen. **c** *Er* [Jahwe] *sündete in Jakob.* Die etwas reichliche Länge von α mag zulässig erscheinen; auch Bickell kann die 4 Worte (nur לַהַב statt לְהָבָה) als 7 Silben lesen, ergänzt aber in β כֹּל vor סָבִיב. was gegen den Sprachgebrauch auch nach LXX nicht zulässig ist. **4b** beginnt nach dem vorliegenden Wortlaut mit ויהרג, **a** α schliesst mit בָּאֹהֶל. Dann hat β ein Wort zu viel. Streicht man בָּצַר, so heisst es *fest steht* [nicht zittert] *seine Rechte* (יָמִין fem. wie Prv 27 16); das ersparte Wort mag man für die störende Wiederholung כְּאוֹיֵב in v. 5 einsetzen. Streicht man mit Löhr יְמִינוֹ, so bleibt *er steht da wie ein Gegner;* streicht man endlich נָצָב, so bleibt mit der Punktierung בַּצַּר *seine Hand ist wie ein Kieselstein.* Die Entscheidung ist schwer. **b** *Die Augenweide im Zelte der Tochter Zion* sind ihre blühenden Kinder. Für **c** bleibt von שפך an nur die erste Zeile, die zweite ist verloren und nicht zu erraten.

Bickell hilft anders. Er liest aβ nach LXX נִצָּב [לִקְרָאתָם] *er stellt sich gegen sie* [wer sind diese? Bickell[1] las לִקְרָאתִי] *auf*, liest dann bα bis כְּצֻר וְיַהֲרֹג, bβ von לְכֹל (so!) bis עין, cα bis שפך, cβ bis zu Ende. Dann fehlt nichts, aber das Zusammengehörige wird aus einander gerissen. Zudem ist ὑπεναντίος nicht לִקְרָאתָם, sondern einfach aus dem Schluss der zweiten Zeile ὡς ὑπεναντίος = כְּצָר wiederholt, wie denn der Sinaiticus, XII, 19 Minuskeln (Holmes-Parsons), Compl., Ald. das Wort nicht bieten. **5** Leicht teilen sich die Verse ab. Nach מִבְצָרָיו wird אַרְמְנוֹתָיו zu lesen sein (Löhr, Bickell). Zu **cβ** vgl. Jes 29 2. **6aα** *Er zerstört wie einen Garten seine Hütte* (שֹׁךְ für סֹךְ) oder *seinen Zaun* klingt nicht wahrscheinlich; es wird ohne Änderung nicht auszukommen sein. Nach ὡς ἄμπελον der LXX kann man כַּגֶּפֶן *wie einen Weinstock* lesen; doch ergiebt das keinen Sinn, weil es auch dessen Eigenart nicht ist, zerstört zu werden. Prätorius (ZATW 1895, 144ff.) setzt deshalb weiter für שכו im Anschluss an Hi 15 33 אֶשְׁכֹּלוֹ *er warf ab wie der Weinstock seine Traube.* Der Forderung eines entsprechenden Wortes für מֹעֲדוֹ in β tritt Jastrow (ebd. 287) entgegen. Neben diesem Vorschlag ist sehr zu beachten der von de Hoop Sch., Dyserinck כַּגַּנָּב *wie ein Dieb.* Das wäre nach Jer 49 9 gut für einen Garten oder ein Gehege, nicht für eine Hütte. Fasst man daher שֻׂכּוֹ als *Hecke, Zaun* wie משוכתו Jes 5 5, so passt *wie ein Dieb* vortrefflich. Jahwe hat den Zaun um seine eigene Schonung zerstört, wie ein Dieb an einem fremden Gehege handelt. Vielleicht sind die Änderungen כגן und כגפן absichtlich gemacht, um diesen bösen Vergleich zu beseitigen (so auch Baethgen). מוֹעֵד muss in **a** den *Festort*, das Heiligtum bezeichnen, dicht daneben in **b** das *Fest.* Lieber läse man in **a** כַּרְמוֹ (Jes 5 5, vgl. Jer 49 9), und vielleicht hat die gleiche Hand auch hier eingegriffen. In **b** sind *Fest und Sabbat* Gelegenheiten zur Fröhlichkeit, in **c** wird auch dem *König* gottesdienstliche Bedeutung beigelegt und mit Recht. Gedankenlos fügt LXX am Ende καὶ ἄρχοντα hinzu, und sehr mit Unrecht nehmen Ewald, Oettli, Bickell es als וָשָׂר auf. **7** *Seinen Altar* und *sein Heiligtum* hat Jahwe *verworfen* und *verschmäht* (נִאֵר nur noch Ps 89 40, wenn nicht beidemale נִאֵץ zu lesen); auch **c** redet von *dem Hause Jahwe's*, in dem statt Festesjubel nun das unheilige Lärmen der Feinde erschallt. Dazwischen kann *die Mauern ihrer Paläste* nicht echt sein. Das erkennen Löhr, Dyserinck, Baethgen, während Bickell die Schwierigkeit noch erhöht, indem er חומת als stat. abs. zu α zieht, und Oettli und Minocchi die Wendung angesichts der Weitläufigkeit des Mauerwerks und der Nebengebäude am Tempel für möglich halten. Aber wie kann sich dann das weibliche Suffix auf die Stadt beziehen (Oettli), und wie erklärt es sich, dass ארמנתיה sich in v. 5, חומת in v. 8 wiederfindet? Dyserinck fordert nur für ארמנתיה ein andres Wort, etwa *seine Wohnung*, ich habe zu erwägen gegeben, ob darin nicht ein אֲרוֹן בְּרִיתוֹ *seine Bundeslade* stecke und חומת nachträglich aus v. 8 hinzugefügt sei. Zu dem ganzen Verse vgl. 1 10 Ps 74 3ff. **8b** *Die Messschnur* kann man ebenso gut zum Zerstören spannen, wie zum Aufrichten, vgl. II Reg 21 13; ganz ohne Grund erklärt Löhr נָטָה קָו für einen Einschub. α reicht bis הֵשִׁיב, nicht bis יָדוֹ (Baethgen); Bickell braucht noch die Silbe יָהּ. In β steht מִבַּלֵּעַ absolut, *er hat seiner Hand das Vernichten nicht verwehrt.* Das ist überall mög-

lich, zumal wenn wie hier das Objekt bei ויאבל im folgenden Satze nachgeholt wird. Es braucht daher weder mit Dyserinck das אַרְמְנֹתֶיהָ aus 7$^{b\beta}$, noch mit Löhr dieses ganze Glied eingefügt zu werden. **c** חֵל nicht *Graben* (Benzinger Arch. 361), sondern *Vormauer, Aussenwall* (Nowack Arch. I, 369), wie gerade Nah 3 8 und unsre Stelle beweisen. Es steht Na 3 8 in der Parallele zu חוֹמָה, Jes 26 1 wie hier damit vereinigt. Das Bild der Trauer (vgl. 1 4) passt gut, weil sie am Boden liegen und ihr Haupt mit Staub bestreut ist. Zu אֻמְלָלוּ *sie schmachten dahin,* von der Pflanze auf Menschen, dann auf Personificationen übertragen, vgl. besonders Jer 14 2. **9** טבעו ist mit kleinem ט überliefert, vgl. zu 1 12. In aβ sind die Wahllesarten אָבַד und שָׁבַר durch ו vereinigt. Man kann entweder das letztere nach Am 1 5 Jer 51 30 als das gewöhnliche festhalten (Löhr) oder das erstere als das ungewöhnliche (Budde, Dyserinck); noch besser neben טָבְעוּ liest Bickell אָבְדוּ, sodass nun der ganze Vers nicht Jahwes Thun, sondern den jetzigen Zustand schildert. **b** אַין תּוֹרָה nicht *die kein Gesetz haben,* sondern *ohne* תּוֹרָה [sie selber]. Es ist also nicht das geschriebene Gesetz gemeint, sondern, wie schon Kamphausen deutet, die priesterliche Entscheidung (Jer 18 18 Hes 7 26), was im Gegensatz zu 1 10 für frühe Entstehung ins Gewicht fällt. Die beiden Worte genügen für β völlig: Bickell ergänzt die ihm fehlenden zwei Silben mit dem in a gestrichenen Worte, als וְשֶׁבֶר (sollte sein וְשֵׁבֶר) *und Hoffnung* gelesen. Das ist ein neutestamentlicher Gedanke, *ohne Gesetz noch Evangelium*; was davon hier möglich ist, bringt erst **c** mit einem steigernden גַּם (das Bickell streicht, vgl. zu v. 14): vgl. die angeführten Prophetenstellen für die Heimsuchung durch Versiegen der prophetischen Gabe. **10** *Die Greise* und *die Jungfrauen* Zions, ihre geistige und leibliche Blüte, trauern. Zu den Trauergebräuchen vgl. Benzinger, Arch. 165 ff., Nowack Arch. I, 192 ff. Nach der Umgebung ist יָשְׁבוּ (perf.) zu punktieren, woneben יִדְמוּ als abhängiges Tempus möglich bleibt. Bickell's חָגְרִי dient seinem Metrum, ist aber eine Verschlechterung. **11** Nur der Sänger kann das Ich der Verse 11–13 sein; in bβ unterscheidet sich ausdrücklich der einzelne Volksgenosse von seinem Volke. Der Inf. mit בְּ in c drückt offenbar die Gleichzeitigkeit mit den vorher in Perfecten ausgedrückten Handlungen aus: *Meine Augen schwanden in Thränen dahin, mein Inneres wallte u. s. w.* Danach war der Sänger Augenzeuge der Zerstörung Jerusalems; man müsste denn dichterische Fiction annehmen, wofür besondere Gründe anzuführen wären. Ob wir ein Recht haben, auf Grund der anatomischen Erkenntnis, dass die Leber kein flüssiger Körper ist, כָּבְדִי *meine Herrlichkeit* = meine Seele zu punktieren (Löhr, Minocchi nach LXX Syr.), ist neben עֵינַיִם und מֵעַיִם mehr als fraglich, zumal es mit שָׁפַךְ לַב (v. 19 Ps 62 9) nicht besser bestellt ist. Vgl. noch Hi 16 3. בַּת wird nach Jes 30 26 Jer 6 14 (echte Lesart) zu streichen sein. **c** Statt des zusammengezogenen Inf. Niph. בֵּעָטֵף lies Inf. Kal בַּעֲטֹף nach Ps 61 3 102 1 Jes 57 16, so auch Bickell. Das Los der Kinder erregt hier wie überall besonderes Mitgefühl. **12** Das Impf. יֹאמְרוּ drückt hier mehr die Gleichzeitigkeit mit den andren Handlungen als die Dauer und Wiederholung aus. Die beiden ersten Worte genügen schwerlich für aα; ein אֲוֹי לָנוּ *wehe uns!* wäre auch für den Sinn erwünscht und könnte

leicht übersprungen sein. Dagegen ist aβ zu lang und das Verlangen nach Wein für kleine Kinder und Säuglinge kaum denkbar. Zum Brot wurde der Wein gedankenlos hinzugesetzt, nur dass man sich vergriff und statt des ausnahmslos neben דָּגָן stehenden תִּירוֹשׁ *Most* יַיִן wählte, das zu לֶחֶם gehört. Im Syr. findet sich auch noch das Öl dazu, das als יִצְהָר sehr häufig das dritte im Bunde ist. Für alleinstehendes דָּגָן, das sehr selten vorkommt, vgl. Hes 36 29, auch von Hungersnot wie hier. Zenner (Zeitschr. f. kath. Theol. XVIII, 757 f.) liest וְאֵין für וַיֵּין, was nicht nur für die kürzere Zeile des Klageliedverses, sondern für jede dichterische Zeile unmöglich ist. Bickell vermag zu lesen: *-Je dágan r' jájin.* Die Wortpaare von **b**α und **c**α haben je drei Tonsilben. **13** Lies für das beispiellose Ḳal אעודך mit dem Ḳĕrē, Mscrr. und Drucken das Hiph., hier *was soll ich dir als Zeugen, als Beispiel nennen?* Schwerlich ist dafür mit Prätorius (ZATW 1895, 146) עוֹדֵךְ *was bist du noch?* eher mit Meinhold (ebd. 286) אֶעֱרֹךְ nach Jes 40 18 zu lesen. ' הַבַּת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 126, 2 e). וַאֲנַחֲמֵךְ *damit ich dich tröste* (ib. § 165 a), nämlich durch Nachweis eines Leidensgefährten. Vgl. 1 12. In Jes 40 18 25 u. s. w. finden wir die gleichen Fragen, um die unvergleichbare Grösse Jahwe's zu kennzeichnen. **c** כִּי nach dem der Sache nach verneinenden Satze *vielmehr, Nichts! denn.* LXX τίς σώσει καὶ παρακαλέσει σε findet in אֲשֶׁוְה den Stamm הוֹשִׁיעַ; כָּיָם verliest sie in כּוֹס, τὸ ποτήριον. **14** Nur den Propheten wird in diesem Liede ausdrücklich die Schuld an Jerusalem's Untergang zugewiesen, wenn auch in dem Vorwurf, dass sie seine Schuld verhehlt haben, eine solche für die Stadt zugestanden wird; doch scheint sie fast nur aus dem Unglück erschlossen. Man sieht deutlich, dass hier Jeremia als gar nicht vorhanden betrachtet wird; nur seine Gegner waren dem Sänger massgebend. Von Abfassung durch Jeremia kann gar keine Rede sein. **a**α genügt; Bickell schiebt vor חָזוּ ein dem Sinn schwerlich förderliches גַּם ein, das er in 9c erspart hat. Dem Sprachgebrauch nach würde es vor נְבִיאַיִךְ gehören, aber Bickell's Tonfall leidet das nicht, freilich auch nicht das Akrostichon. Ebenso ergänzt er vor β ein אַךְ aus v. 16. תָּפֵל ist doch schwerlich *Ungesalzenes* (Hi 6 6), Ungereimtes, sondern wie Hes 13 10 f. 14 f. 22 28 *Tünche*, Beschönigungen. Sie haben Schwarz weiss genannt, vgl. Jes 5 20. **b** Bei ehrlichem Aufdecken der Schuld hätte durch Busse die Wegführung abgewendet werden können. **c** Lies den stat. abs. מַשָּׂאוֹת, da die Verszeile damit endigt; β ist dann Apposition dazu. מַדּוּחִים (nur hier) ist neben dem שבית an entsprechender Stelle doch wohl, was der Stamm נדח an die Hand giebt, *Verstossung*, nicht *Verführung*. Solche Orakel hatten die Verstossung zur Folge. **15** Auch hier wie 1 12 geben die Wegewandrer, die Weitgereisten, ihr Urteil ab. Die Verbalformen sind durchaus nicht mit dem Impf. sondern mit dem Präsens zu übersetzen. ספק כַּפַּיִם ist hier nach c vorwiegend Erstaunen (wie Num 24 10), mit etwas Spott gemischt: *sie schlagen die Hände über dich zusammen:* auch שרק hat in den entsprechenden Stellen I Reg 9 8 Jer 19 8 diesen Sinn. Erst v. 16 bringt steigernd den grimmigen Hohn der Feinde. Bickell erspart mit יָגִיעוּ eine Silbe; früher strich er שָׁרְקוּ. **c** bringt den Ausruf, der sich ihnen entringt. Nicht nur שֶׁיֹּאמְרוּ (Ley, Löhr) sondern auch הָעִיר muss als prosaischer Zusatz (vgl. 1 1) gestrichen werden:

Ist das die „Wunderschöne“!? Vgl. Hes 27 3 28 12. Bickell scandiert *H'zot, š'jóm'ru k'lílat jófi*, könnte aber auch mit *Hazót kelílat jófi* auskommen. **16** Zu **a** vgl. 3 46, wohl Nachahmung. Fast alle in v. 15 f. vorkommenden Wendungen für Staunen, Hohn und Drohung bietet Hi 16. בִּלַּעֲנוּהָ (Dyserinck nach LXX) ist eher zu empfehlen, als die Ergänzung eines Objekts in 8b. **c** Bickell versetzt אַךְ nach v. 14, doch steht es hier vortrefflich: *Just dies ist der Tag, den wir ersehnt.* Eher ist das ש relativ. von שִׁקַּוִּינֻהוּ zu entbehren. β: *wir habens erreicht, erschaut.* Bickell's רְאִי *ein Schauspiel* schwächt sehr ab. **17** Auch Jahwe selbst ist zufrieden, er hat seinen Ratschluss durchgeführt, sein Wort gehalten. בָּצַע *vollbringen* wie Jes 10 12 Sach 4 9. אָמַרְתּוֹ statt אִמְרָתוֹ nur hier. **b** צִוָּה lässt *das Wort Jahwe's*, das den Untergang weissagt, leichter auf Weissagungen seiner Boten, der Propheten, beziehen, wie Mch 3 12 u. a., als auf Gesetzesstellen wie Lev 26 14 ff. Dtn 28 15 ff. **cβ** ist zu lang; man dürfte nach Hi 17 4 קָרַן streichen, doch liest man besser קַרְנוֹ und sieht in צָרֶיהָ den Ersatz für das verloren gegangene Suffix.

18 a ist sicher verdorben. Auf wen geht das Suffix von לִבָּם; was soll die Aussage von einem Schreien, wenn v. 18b–19 erst die Aufforderung bringt; wie kann die Mauer Zions von ihren Kindern sprechen, die sie aufgezogen (v. 22). wie überhaupt sie reden, wo nur Zion selbst am Platze ist? Danach ist sicher צַעֲקִי zu lesen (so schon Ewald und fast alle Neueren), dann Ewald לִבֵּךְ (so Dyserinck mit צָעַק), Löhr קִלְקֵךְ, Bickell לֵךְ. Alle diese Vorschläge sind graphisch leicht; dem Ausdruck nach bieten den beiden ersteren Stellen wie Ps 3 5 142 2 Jes 10 30 Ps 77 2 eine Stütze, doch ist לֵךְ leichter. Für חוֹמַת wollte Thenius חִנָּם *vergeblich* lesen, was dem Zshg. widerspricht; de Hoop Scheffer חָמָס *die Gewaltthat an*, was nur zu der unrichtigen 3. pers. passen würde; Bickell, Löhr, Baethgen lesen einfach בְּתוּלַת. Will man das Entstehn von חוֹמַת erklären, so empfiehlt sich הֵמִי *lärme*, als steigernde Parallele zu צַעֲקִי. Durch unablässiges Geschrei und Weinen, so rät der Sänger, soll sie versuchen, Jahwe's Sinn zu wenden. **c** Für פּוּגַת ist nach der abhängigen Stelle 3 49 mindestens פּוּגַת, vielleicht הֲפוּגַת zu lesen. בַּת (nur noch Ps 17 8 vor עין. wenn nicht dort בָּעַיִן zu lesen ist) könnte man entbehren. **19** Lies das Kĕrē בַּלַּיְלָה. *Beim Beginn der Nachtwachen*, d. h. einer jeden, also dreimal (Jdc 7 19). als wenn sie, durch die Ablösung der Wachen geweckt, jedesmal ihres Elends sich wieder bewusst würde, um dann vor Erschöpfung von neuem einzuschlafen. Der ganz ungewöhnliche traurige Gebrauch des רִנִּי rechtfertigt die Vermutung הֵמִי zu v. 18: es kommt auf den Lärm an. **bβ** ist zu lang; vielleicht ist פְּנֵי nach dem sonst allgemeinen Sprachgebrauch, von dem nur Jdc 18 6 eine Ausnahme bildet, später eingeschoben. Mit עוֹלָלַיִךְ geht c ganz tadellos zu Ende. und es folgt ein ebenfalls untadeliger vierter Vers (vgl. ähnliches in 1 7). der stark an v. 12 und 4 1 anklingt. Da vollends in v. 20 ff. die *Kindlein*. um die Zion klagen soll, jeder Altersstufe angehören und vorwiegend ausgewachsen sind, so wird man die letzten Zeilen als falsche Erläuterung zu streichen haben. nicht, wie Bickell will, aβ und bα (von לְרֹאשׁ bis לִבֵּךְ). **20 aα** ganz gleich 1 11ca, vgl. auch 1 12 5 1. Zu **aβ** vgl. 1 22. **b** פְּרִים statt des gewöhnlichen פְּרִי בִּטְנָם, weil dies α überfüllen würde; das κοιλίας αὐτῶν der LXX ist nur richtige

Auslegung und nicht mit Ewald als בִּטְנָם oder Bickell als בִּטְנָן in den Text aufzunehmen. Zum Masculinsuffix vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 135 o. טִפּוּחִים nur hier, *abstractum* zu טָפַח in v. 22, das dort denom. von טֶפַח *die flache Hand* sein wird. Ob der Begriff nun *das auf den Händen Tragen* ist oder nicht vielmehr *Hätscheln, Hätschelkinder*, mag gefragt werden. Zärtliche Pflege ist sicher gemeint. טִפּוּחֵיהֶם *ihre Hätschelkinder* wäre erwünscht. Zum Inhalt vgl. Lev 26 29 Dtn 28 53 ff. Diese Drohungen sind eben aus dem wirklichen Vorkommen solcher Greuel bei der Belagerung Jerusalems geschöpft, und unsere Stelle bringt ein wertvolles Zeugnis, wohl eines Augenzeugen, hinzu. **c** אֲדֹנָי wird das Explicitum des Suffixes eines ursprünglichen בְּמִקְדָּשְׁךָ sein, ebenso יהוה v. 22 von אַפְּךָ (vgl. 21[c]); denn überall herrscht hier die Anrede. Auch hier haben wir an wirklich Geschehenes zu denken; das Entsetzlichste wird vorgeführt, das Heiligste auf dem Gebiet der Natur und Religion ist geschändet. **21 aα** heisst, da חוּצוֹת als acc. für *draussen* nicht vorkommt, *Die Gassen liegen am Boden*, was unmöglich ist. Man lese deshalb entweder בַּחוּצוֹת oder wage ein לָאָרֶץ חוּצוֹת *am Boden der Gassen*. Kühner wäre לְרֹאשׁ כָּל־חוּצוֹת nach 4 1 und dem Zusatz 2 19. Für נַעַר וְזָקֵן wäre nach **bα** 19[c] 22[c] נְעָרַי וּזְקֵנַי erwünscht; dagegen empfiehlt sich nicht Bickell's וְנַעַר וזקן (ו—ו selten für *et—et*), schon weil es in b nicht steht. Wenn er vollends, auch nur der Silben wegen, טָבְחָתָּ in **c** durch ein blosses וְ ersetzt, so bedeutet das einen schweren Verlust. **22** Das Impf. תִּקְרָא ist des Alphabets wegen notwendig und wird durch die Lebhaftigkeit der Schilderung möglich. Zu **aα** vgl. v. 7 1 15 21 nur dass dort die mit den geladenen Festgästen Verglichenen die Feinde sind. Es fragt sich, ob hier ähnliches gemeint ist mit der allegorischen Bezeichnung *meine Schrecken ringsum*, in Anlehnung an מָגוֹר מִסָּבִיב bei Jeremia (6 25 20 3 10 46 5 49 29). Dann wäre der Sinn: Du hast zu meiner Vernichtung alle Mittel, alles was mir ein Schrecken ist (gewöhnlich werden Hunger, Pest und Schwert genannt), aufgeboten. Oder muss man מְגוּרַי nach der einzigen Stelle Hi 18 19 als *meine Weiler*, etwa gleich *meine Landschaft* fassen? Dann bezöge sich der Vers darauf, dass bei der Belagerung Jerusalems auch die Bewohner des platten Landes in die Stadt flüchteten und so ebenfalls doppelt sicher dem Verderben verfielen. *„Das Horn der Ziege fasst das ein', so sollten sie alle verloren sein."* Aber dazu würde doch das Rufen wie zum Feste weit schlechter passen; für die Nennung der Örtlichkeiten würde man die der Bewohner, etwa שְׁכֵנַי erwarten; endlich in **c** scheint Jerusalem doch ausdrücklich nur ihre eigenen Kinder zu betrauern. Das Erstere ist deshalb wohl vorzuziehen. Für אַף יהוה lies אַפְּךָ (vgl. zu 20[c]), nicht אַף יָהּ (Bickell) oder בְּיוֹם יהוה (Ball). Zu טִפַּחְתִּי vgl. v. 20[b].

Das dritte Lied.

Cap. III. Das Stück hat den Versbau mit Cap. 1 2 4, die Länge mit Cap. 1 2, die Buchstabenfolge (פ, ע) mit Cap. 2 4 gemein. Allein steht es darin, dass der akrostichische Buchstabe an der Spitze jedes der drei Klageliedverse einer Buchstabengruppe wiederkehrt, eine Steigerung der Künstelei, die sich sonst nur in Ps 119 (je achtmal) wiederfindet. Sie kann entweder bedeuten, dass der gleiche Dichter dieses Stück zum Gipfelpunkt und zur Krone seines Werkes ausersehen hatte, oder dass ein Späterer seine Vorlage, die er mit diesem Stücke bereicherte, an Kunst überbieten wollte. Für das letztere entscheidet zunächst die enge äusserliche Verknüpfung des Stückes mit Cap. 2 (vgl. zu 3 1).

Die Verfasser der älteren Stücke schliessen mit dem Alphabet je ein vollkommen selbständiges Lied ab und denken gar nicht an einen darüber hinausreichenden Zusammenhang. Der Dichter von Cap. 3 dagegen weiss sich abhängig und knüpft an das Gegebene an, trotz der alphabetischen Form. Noch entscheidender fällt ins Gewicht, dass das Stück an dichterischem Wert mit den anderen gar nicht zu vergleichen ist; es steht tief selbst unter Cap. 1, geschweige Cap. 2 und 4. Ungeschickt in der Sprache, arm an Einfällen für die Anwendung des Akrostichs, unklar in den Gedanken, stets und oft genug mechanisch abhängig von zahlreichen Vorbildern, windet er sich mühsam bis zum Ende durch. Den inneren Zusammenschluss der einzelnen Buchstabengruppen giebt er fast völlig auf, sodass die masoretische Abteilung von 66 statt 22 Versen in jedem Sinne richtig ist. Wir haben es mit ganz secundärer Epigonenarbeit zu thun, die man kaum zu spät ansetzen kann.

Ganz unabhängig von der literarkritischen und ästhetischen Frage ist die, ob der Redende, das Ich des Stücks ein Einzelner, oder die Gemeinde ist. Die letztere Auffassung ist nach altem und neuerem Vorgang — er verweist auf Calov und Hupfeld, von Neueren seien besonders Reuss und Cheyne hervorgehoben — besonders eingehend von R. Smend (ZATW 1888, 62f.) verfochten worden. Er beruft sich dafür vor allem darauf, dass die erduldeten Leiden nicht in eigentlicher Rede aufgezählt sind, sondern in einer Fülle von Bildern. Das erklärt sich bei später, künstlicher Mache ganz ebenso leicht seitens einer Einzelperson. Er bezieht v. 52ff. auf die Heiden; doch wird dort nirgends von Völkern geredet, und die Beziehung auf Volksgenossen ist mindestens ebenso leicht. Ebenso ist in v. 22–24 die Deutung von der Gemeinde durchaus nicht selbstverständlich und in v. 31 mindestens nicht nötig. Dagegen greift gleich die erste Einführung *Ich bin der Mann* über die sonstigen Grenzen der Personification hinaus, und dass dies גֶּבֶר individuell gemeint ist, beweist die Wiederkehr in v. 27, wo *das Tragen des Jochs in der Jugend* von der Gemeinde verstanden gar keinen Sinn giebt. So ist auch das *Wir* in v. 40–47 keineswegs blosse Abwechselung für das *Ich* (vgl. Smend S. 64f.). Denn sobald es eintritt, ist deutlich von Volksschicksalen die Rede, von Morden und Zerstörung, was in allen Bildern vorher nicht der Fall war. Auch wo das *Ich* wieder eintritt (v. 48ff.), bleibt bis v. 51 der Gedanke an das Gesamtschicksal im Vordergrund. Über *den Zusammenbruch der Tochter meines Volks* (v. 48) kann die Gemeinde nicht weinen, die mit jener identisch ist, sondern nur der Einzelne, und ähnlich steht es auch mit v. 51. Wenn es in v. 25 heisst, dass *Jahwe gütig ist gegen die, die auf ihn harren*, so bilden die Harrenden die Summe der einzelnen Frommen, und wenn das in b erläutert wird mit *die Seele, die nach ihm fragt*, so gilt davon dasselbe, dann aber auch von *meine Seele* in v. 24. Vor allen Dingen aber wäre eine zweite, männliche Personification der Gesamtheit neben der weiblichen, die durch Cap. 1—4 hindurchgeht, in jedem Falle ein grober Fehler, und darum ist sie unwahrscheinlich. *Die Tochter Zion* und *die Tochter Jerusalem* möchte man allenfalls noch hingehn lassen, aber *die Tochter Juda* 1 15 2 2 5; *die Tochter meines Volks* 2 11 4 3 (?) 6 10 und vor allem auch 3 48; *die Tochter Edom* 4 21 22 beweisen, dass im Umkreis dieser Lieder nur weibliche Personificationen zu erwarten sind. Will man dennoch die Deutung auf die Gemeinde festhalten, so muss man umsomehr die Gedankenlosigkeit zugeben, die sich in dem gleichzeitigen Gebrauch von בַּת עַמִּי 3 48 offenbart. Auch dieses Versehen wäre nur bei einem späten Nachahmer allenfalls begreiflich. Ein weiteres, zweifellos begangenes, liegt darin, dass der Sänger sich selbst ein Klagelied singt. Das widerspricht dem Begriff des Klageliedes, das bei dieser nächsten Übertragung (vgl. Preuss. Jahrb. 1893, 460ff.) noch vollbewusst in der Anlehnung an das Leichenklagelied gehandhabt wird, so sehr, dass von gleichzeitiger Abfassung des Cap. 3 nicht die Rede sein kann. Etwas ganz anderes ist es natürlich, wenn in Cap. 1 2 die Beklagte von dem Sänger streckenweise redend eingeführt wird, als wenn der Sänger sich selbst beklagt. Auch im Übrigen wird man Smend nicht zugestehen können, dass das Lied durch die Deutung auf die Gemeinde an dichterischem Wert gewinnen würde.

Unter diesen Umständen bleibt es die leichteste Erklärung für alle Erscheinungen zugleich, dass hier ein Späterer eine Einzelperson aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems, am

wahrscheinlichsten Jeremia, redend einführt, so gut er es versteht, um damit dem Buche einen Gipfelpunkt zu geben und es zu einer Einheit auszugestalten. Vgl. zu diesem Liede besonders Stade Gesch. Isr. I 701.

1 גֶּבֶר einfach für אִישׁ auch v. 27 35 39, אִישׁ nur v. 33, beide sonst nicht in Thr. *Sah* = erlebte, erfuhr. בְּשֵׁבֶט *durch die Rute.* Sehr auffallend wird Jahwe sofort ohne Nennung, durch das blosse Fürwort eingeführt. Nur entfernt kann man Hi 3 20 ff. vergleichen. Hier bietet sich keine andere Erklärung, als dass der Verfasser kein selbständiges Stück schreiben, sondern unmittelbar an Cap. 2 anknüpfen will. Vgl. die Einl. **2** Bickell לְחשֵׁךְ, wofür LXX mit ihrem εἰς keine Bürgschaft leistet. **3** Zur Konstruktion vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 121 g. Bickell's יֻהַפֵּךְ (Niph.) *er wendet sich* schafft eine Silbe mehr, die man mit der Härte bezahlt, dass das Verbum Subjekt zu יָד sein muss. **4** Alle Einzelaussagen von Jahwes Thun, bis v. 16, sind nur als Bilder zu fassen. Die Seitenstücke finden sich massenhaft in Ps und Hi. **5** *Er hat gegen mich aufgebaut und rings herumgeführt Gift und Plage* ist gewiss eine wunderliche Vermischung der Bilder; aber es fragt sich, wie oft genug in diesem Stücke, ehe man zur Textänderung schreitet, was man von diesem Dichter verlangen darf. רֹאשׁ וְלַעֲנָה (Schleusner, Löhr) *Gift und Wermut* bessert wenig; Bickell's רֹאשִׁי וּתְלָאָה (im Anschluss an LXX) *mein Haupt* (Leben) *er hat es aufgehängt* befriedigt weder dem Sinne noch der Form nach (Perf. mit ו cop. statt Impf. cons.); de Hoop Scheffer's בָּנָה עֹל עָלַי וַיַּקֵּף רֹאשִׁי ת' scheitert an בָּנָה עֹל. Will man ändern, so am besten mit Dyserinck: בָּנָה עָלַי תְּלָאָה וַיַּקֵּף רֹאשִׁי *Er hat Mühsal gegen mich aufgetürmt und mein Haupt* [damit] *umringt.* **6** Der Vers ist genau gleich Ps 143 3, nur dass dort הוֹשִׁיבַנִי voransteht, und hat auch sonst im Psalter viele Seitenstücke, vgl. besonders Ps 88 4 ff. als eine Auslegung. מֵתֵי עוֹלָם bedeutet schwerlich *die ewig Toten,* sondern *die längst Verstorbenen:* anders in שְׁנַת עוֹלָם *ewiger Schlaf* Jer 51 39, בֵּית עוֹלָם u. dgl. **7** In dem gemauerten Gefängnis muss er noch schwere *Fesseln* tragen. Für diese Bedeutung wird nach allen übrigen Stellen (Jdc 16 21 u. s. w.) der Dual נְחֻשְׁתָּי zu punktieren sein. **8** Punktiere mit Ginsburg שָׁתַם, nur hier für סָתַם. *Er verstopft mein Gebet* ist ein schwerer Fehler gegen die Logik; leicht stellt sich her שָׁתַם מִתְפַּלָּתִי *er hat verstopft gegen* [das Durchdringen] *mein*[es] *Gebet*[es]. Vgl. v. 44 מֵעֲבוֹר תְּפִלָּה. Unschön kehrt das Verb von v. 7 bei anderem Bilde wieder. נ עִוָּה heisst doch wohl nach Jer 3 21 *er macht meine Pfade krumm.* Den rechten, geraden Weg vermauert ihm Gott und bietet ihm dafür verschlungene Irrpfade. **10** Bickell ergänzt der Silben wegen hinter אֹרֵב ein בְּסֻכָּה *in der Höhle* (Hi 38 40). **11** Der Vers vereinigt die Bilder von v. 9 und 10 nicht eben geschickt. פשׁח *zerreissen, zerfleischen* nur hier, sonst mischn. und aram. **12** מַטָּרָא aram. Schreibung für מַטָּרָה, vgl. Hi 16 12, auch zum Inhalt. **13** Schlecht wird hier ein Bild in engstem Anschluss über den Bereich eines Buchstabens hinaus durchgeführt, wie v. 12 und v. 14 inmitten des Buchstabens einen neuen Gegenstand einführen. Ähnliches kehrt wieder zwischen v. 15 und v. 17, hinter v. 20 23 26 41 58. Man darf sagen, dass von einem inneren Zusammenschluss der Buchstabengruppen, der sich in Cap. 2 einer Strophenbildung nähert, aber auch in Cap. 1 nicht ganz fehlt, hier nichts

mehr übrig ist. Jeder Vers steht auf eigenen Füssen. Meinem Vorschlag von 1882 hinter בכליתי ein כֵּלָיו *seine Geschosse* einzufügen, folgen Dyserinck und Löhr. **14** *Meinem Volke* wäre ein sicherer Beweis, dass ein Einzelner redet; doch wird die Lesart עַמִּים vorzuziehen sein (vgl. v. 45), womit das Umgekehrte noch nicht bewiesen ist. Zum Ausdruck vgl. besonders Hi 30 9, wodurch auch נְגִינָתָם gegen Bickell's נַגְּנָם geschützt wird. **15** Der Vers kehrt ungeschickt von einer mehr oder minder wirklichen Erfahrung (v. 14) wieder zu Bildern zurück. Zu a vgl. Hi 9 18; vielleicht ist dort nach unserer Stelle במרורים einzusetzen (Dyserinck umgekehrt hier מַמְּרוֹרִים). Die zwei Worte genügen. **16** גרס für גרשׂ (vgl. zu v. 8); der Sinn *er liess meine Zähne auf Kieselstein zermalmen* d. h. er sorgte dafür, dass ich mir die Zähne auf Kieselstein ausbiss, anders ausgedrückt Mt 7 9, ist nach Inhalt und Form gut, die Annahme einer Textverderbnis (Löhr) unnötig. Zu כפשׁ (nur hier), etwa *niedertreten* (כבשׁ), vgl. Brown Wb und Peiser ZATW 1897, 350f. **17** וַתִּזְנַח ist schwierig. *Du* für Jahwe wäre hier ein Fehler des Dichters; *sie* (meine Seele) würde mindestens ein Passivum, etwa וַתִּזָּנַח, erfordern, das nirgends vorkommt. Intransitiv ist der Stamm זנח kaum vorstellbar. Man nennt dafür Hos 8 3 5; aber in v. 3 ist es transitiv, und in v. 5 ist mit Wellhausen, Nowack אֶזְנַח herzustellen. Am besten ist וַיִּזְנַח, was LXX bietet und Dyserinck liest. **18** נִצְחִי ist nach I Chr 29 11 als *Ruhm, Sieg* (LXX νῖκός μου), nicht nach Jes 63 3 6 zu deuten. מִיהוה nicht *fern von Jahwe* oder *los von J.* sondern *von Jahwe her, auf Jahwe gestützt,* sodass אָבַד Prädikat auch zu תּוֹחַלְתִּי bleibt. Der Gottesname tritt hier zuerst auf. **19** f. Punktiert man mit der Überlieferung, so muss die Anrede an Jahwe gehen, und der Dichter bittet hier um Hilfe. Das ist vor v. 22, wo er sich erst ins Gedächtnis ruft, dass J. gnädig ist, nicht wahrscheinlich; *gedenke des Wermuts und des Gifts* giebt keinen Sinn, am wenigsten neben a, und v. 20 lässt vollends gar kein Verständnis zu. Auch Bickell's Änderungen helfen nicht. Er liest nach LXX רֹאשִׁי, was ohne לַעֲנָתִי nicht angeht, schiebt dann in v. 20 אֲמִתֶּךָ hinter תִּזְכּוֹר ein und punktiert וְתָשִׂיחַ עֲלֵי *du wirst deiner Treue gedenken und meiner Seele zusprechen.* Das heisst שִׂיחַ nicht, auch lässt sich der Vers schwerlich von Ps 42 5–7 (44 26) loslösen. Auch זָכַרְתִּי nach LXX ἐμνήσθην reicht nicht aus und ist neben v. 20 nicht wahrscheinlich. Man punktiere daher mit Dyserinck in v. 19 זֵכֶר und lese in v. 20 mit dem Ḳĕrē (anderwärts Kĕtīb, vgl. Ginsburg) וְתָשׁוּחַ: *Das Gedenken an mein Elend und Irrsal ist Wermut und Galle; Es gedenkt immerdar und ist gebeugt in mir meine Seele.*

21—23 Von hier an macht sich das Vertrauen auf Gottes Hülfe geltend. V. 22 f. ist Objektssatz zu dem זאת von v. 21. In v. 21 liest Bickell לְבָבִי. **22** *Es sind die Gnaden Jahwes, dass wir nicht dahin sind* (תַּמְנוּ für תַּמּוֹנוּ noch an drei Stellen, vgl. dazu Ges.-Kautzsch[26] § 67 e), gehört samt dem Subjekt *wir* nicht hierher. Richtig lesen die meisten neueren nach Targ. und Syr. תַּמּוּ: *Dass die Gnaden J.'s nicht aus sind.* Zu dem Voranstehen von חַסְדֵי י״י vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 117 h. **b** ist zu lang, weshalb Bickell כִּי streicht (unnötiger Weise auch in a). Aber **23**[a] ist wieder zu kurz, sodass Löhr lesen will חַסְדְּךָ חָדָשׁ לב׳, Bickell חד׳ לב׳ חֲסָדָיו. Besser heilt man beide Schäden zugleich, in-

dem man das רַחֲמָו aus v. 22 in v. 23 hinter חֲדָשִׁים einsetzt. und für 22b nur כִּי לֹא כָלוּ übrig lässt. In 23b lies mit Bickell אֱמוּנָתוֹ, da die zweite Person nicht am Platze ist. **24**f. Der volle Ausdruck gläubigen Vertrauens. V. 24a ist etwas lang; Bickell liest יָהּ für יהוה, besser wäre ein אָמַרְתִּי für אָמְרָה נַפְשִׁי, was eine Ausweitung nach **25** sein könnte. **26** יָחִיל soll ein Adjectivum sein, entsprechend טוֹב und dem Adv. הוּמָם. Das giebt keinen Sinn; aber es genügt nicht, mit Ewald einen ungewöhnlichen Jussiv daraus zu machen, und das ו einen Subjectsatz einleiten zu lassen: *Dass einer wartet u. s. w. ist gut.* Besser liest Bickell וַיֶּחַל; aber auch dabei passt das Subjekt weder zu נֶפֶשׁ noch zu קָוָו, und das Nachhinken von וְדוּמָם (Bickell[1] הוּמָם) *und zwar schweigend* bleibt störend. Man trenne dann vielmehr טוֹב וַיֶּחֱלוּ דוּמָם (oder besser und leichter nach v. 18 21 24 וְיוּחִילוּ) *Gut ists, dass sie* [קָוָו] *schweigend harren.* **27-30** Der Satz v. 26 wird ausgesponnen: demütiges Harren und Dulden ist dem Menschen gut. **27** passt durchaus nicht zu dem Volke Israel als Subjekt; was soll hier dessen Jugend heissen? Die Jugend ist am empfänglichsten für die Lehren des Leidens und hat noch Zeit, sie zu verwerten. מִנְּעוּרָיו ist weit verbreitete, aber schlechte Lesart. Zu **28**a vgl. 1 1. כִּי in b ist nicht *weil*, was starke Betonung des *er* (Jahwe), etwa כִּי הוּא נטל, erfordern würde, sondern *wann.* Zu **29** vgl. Hi 11 18, zu **30** Mt 5 39. **31**f. Der Herr verwirft nur, um wieder anzunehmen. **31**b ist sicher verstümmelt. 1882 ergänzte ich versuchsweise am Schluss בְּנֵי אִישׁ aus v. 33 (danach Löhr), de Hoop-Scheffer יַלְדֵי אָדָם, Bickell[1] schiebt עַמּוֹ, Bickell[2] weniger gut ein neues Prädikat לֹא יִטּשׁ, beides vor אֲדֹנָי ein. Am besten, wenn auch immer unsicher, ist jedenfalls ein blosses אָדָם (v. 36), das nach אדני leicht verloren ging. **33** Das Thun Gottes wird ganz allgemein, allen Menschen gegenüber ins Auge gefasst, was viel besser zu individueller, als zu nationaler Auffassung des „Ich" passt. וַיִּגָּה als Pi. von יגה vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 69u. Besser vielleicht als Hiph. וַיָּגֶה (v. 32, vgl. Hi 19 2) zu punktieren. **34—36** Die bequeme Unterbringung der drei Anfangs-ל in Infinitivsätzen, an sich wenig schön, hat zu recht unbeholfener und schwer verständlicher Konstruktion verleitet. Denn die Infinitivsätze v. 34–36a sind sämtlich abhängig von dem Fragesatz 36b: *Dass man so und so handelt ... hat das der Herr nicht gesehen?* Obendrein wird der Objektssatz nach ראה sonst nie durch ל mit Inf. eingeführt. Ob man dem Wortlaut durch Änderung aufhelfen darf, ist dennoch sehr zweifelhaft. LXX bietet εἶπε = אָמַר für רָאָה; aber *er hat es nicht gesagt* [hier *geboten*] ist dem Zshg. zuwider und wahrscheinlich nur eingesetzt, weil man den Satz als Behauptung fasste und so Anstoss daran nahm. Die Lesung von Böttcher (Nöldeke, Löhr) רָצָה *er hat kein Wohlgefallen daran* (oder auch fragend *ohne dass er es will?*) passt wohl zu v. 33, aber schlecht zu v. 36, zu dem gerade das ראה trefflich hinüberleitet. Gott sieht es, denn er verordnet alles; also muss er eine besondere Absicht damit haben, und diese wird in v. 39ff. angedeutet. **35** Ich habe vorgeschlagen פְּנֵי zu streichen; doch mag נֶגֶד פְּנֵי nur einen Hauptton haben. Bickell gewinnt umgekehrt mit לְנֶגֶד die fehlende Anfangssenkung, darf sich dafür aber nicht auf LXX berufen, die נֶגֶד so gut wie לְנֶגֶד durch κατέναντι wiedergiebt. **37** Nach *Wer ist, der da sprach, und es geschah* erwartet

man die Fortsetzung: *ausser der Herr allein*, vgl. Gen 1 3ff. Ps 33 9. Ungeschickt wird die Wendung hier für menschliches Thun gebraucht. **38** Der verneinte Satz muss als rhetorische Frage gefasst werden. Deutlicher wäre die einfache Aussage ohne לֹא. Vielleicht ist dies aus dem vorigen eingedrungen, vielleicht aus Scheu vor der kühnen Aussage hinzugefügt. Vgl. zu dieser Am 3 6 Jes 45 7. Zu תֵּצֵא vor הָרָעוֹת vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 145k. Die beiden Nomina in b sollten nach Geschlecht und Zahl übereinstimmen, also entweder הַטּוֹבֹת oder הָרַע. **39**ff. Der Grund ist die Sünde, nur über sie soll man klagen und Busse thun, die allein helfen kann. **39** ist sehr schwierig. הִתְאוֹנֵן ist nach der einzigen Parallelstelle Num 11 1 eher *trauern* als *murren;* ebenso entscheiden die Dialekte. חַטָּא will man vielfach ohne weiteres als *Sündenstrafe* fassen, so dass der Vers sich in verweisender Frage gegen das Jammern über das erlittene Übel wendete. Aber nicht nur erhält חַטָּא *Sünde* jene Bedeutung erst in der Verbindung mit נָשָׂא, sondern gerade hier wäre im Gegensatz zu v. 40 nur eine rein sachliche Bezeichnung des Übels, ohne Seitenblick auf die Herkunft von der Sünde, am Platze. Statt dessen fasst man vielfach התאונן absolut als Murren oder Klagen überhaupt, das dann das Übel als selbstverständlichen Gegenstand hätte, und nimmt dann b gegensätzlich: *ein jeder [seufze] über seine Sünde* (so Oettli, Baethgen wie schon Luther u. s. w.). Aber das in Klammer gesetzte Prädikat lässt sich eben nicht ergänzen; man müsste vielmehr statt גֶּבֶר ein neues Verbum erwarten. Schwerlich darf man anders übersetzen als: *Was soll der lebende Mensch betrauern?* [Anwort:] *Jeder* (Jo 2 8) *über seine Sünden!* Der leichte Wechsel der Konstruktion mag durch den akrostichischen Buchstaben entschuldigt werden. אָדָם חַי, nur hier, ist doch wohl nicht *der durch Gottes Gnade noch am Leben ist* (so z. B. Kamphausen). sondern nur ein feierlich sein sollendes *der Lebemensch.* **40** Hier setzt die 1. p. pl. ein, der sicherste Beweis, dass das *Ich* sich als Individuum fühlt und mit anderen Individuen zusammenfasst. Löhr sagt: „Hier tritt deutlich hervor, dass das Lied ein Gemeindelied ist.“ Gewiss, eines für die Gemeinde! Bickell liest דַּרְכֵּנוּ (LXX) und punktiert וְנַחְקֹרָה, beides wohl besser. **41** *Unser Herz zu den Händen* = samt den Händen? Warum nicht einfach וְכַפֵּינוּ, wenn das gemeint wäre? Zudem findet sich *das Herz aufheben* sonst nirgends. Sollte es nicht, im Anschluss an die Redensart שָׂם נַפְשׁוֹ בְּכַפּוֹ heissen: *Wir wollen unser Herz auf den offenen Händen* (אֶל- für עַל) *hintragen* oder auch *emporheben zu Gott*, soviel als offen vor ihm hinlegen, vor ihm ausschütten? **42** eröffnet die damit angekündigte offene Gebetsaussprache vor Gott. Vgl. 1 18, nur dass dort der eigenen Sünde Gottes Recht gegenübergestellt wird. hier sein Nichtvergeben, viel weniger gut, auch im Hinblick auf 22f. 32f. Das seltene נָחְנוּ des Akrostichs wegen. Bickell kann die Silben von a nicht unterbringen; er streicht deshalb נָחְנוּ, und stellt das Akrostichon durch ein neu geschaffenes, sehr unwahrscheinliches Niph. נִפְשַׁעְנוּ her. Er beruft sich dafür auf LXX ἡμαρτήσαμεν ohne ἡμεῖς, kein sicherer Beweis, abgesehen davon, dass ἡμεῖς vor ἡμαρτ leicht ausfallen konnte und überdies von zahlreichen Mscrr. (vgl. Holmes-P.) geboten wird. Bickell[1] las נחנו בְּפֶשַׁע מרינו. **43**f. Für das transitive סָבוֹתָה würde man eine reflexive Form erwarten oder ein פָּנִיתָ statt

בָּאַף. In **44** ist die Rückbeziehung durch לָךְ umschrieben: *eine Hülle durch Gewölk hast du dir gemacht;* schwerlich geht לָךְ auf בֶּעָנָן *mit einer deiner Wolken* (Stade, Wb.). Wieder zeugt die Wiederholung des gleichen akrostichischen Wortes von Armut. Zu 43ᵇ vgl. 2 21, zu 44ᵇ v. 8 mit unserer Herstellung. Bickell streicht in v. 43 וַתִּרְדְּפֵנוּ, zieht הָרַגְתָּ zu a und liest וְלֹא; nur das וְ nach überwiegendem Zeugnis der LXX, das übrigens nicht für ein וְ der Vorlage bürgt. **45** Vgl. v. 14, zu סְחִי das Verb Hes 26 4. **46** stammt aus 2 16ᵃ. **47** Das פ vor dem ע wie in Cap. 2 und 4. Zu a vgl. Jer 48 43 Jes 24 17. Sicher ist auch der Zusammenklang in b beabsichtigt; doch möchte sich fragen, ob das Nomen שֵׁאת gewollt ist oder der Infinitiv הַשְׁאֹת aus Jes 37 26, vgl. מָאוֹס neben סְחִי in v. 45.

48—51 Das *wir* wird auf einmal und endgiltig verlassen und zunächst der persönlichen Klage um das öffentliche Unglück Ausdruck gegeben (vgl. 2 11–13). Wieder ein sicherer Beweis dafür, dass ein einzelner spricht. Wie könnte das personifizierte Volk von בַּת־עַמִּי reden? Auch hier tritt ein ganz neuer Abschnitt mitten im Buchstaben פ ein. Zu v. 48 vgl. 2 11 18 1 16. **49** נִגְּרָה *es giesst sich aus.* Für b vgl. zu 2, 18. Dort auch besser תִּדֹּם für das תִּדְמֶה von a; die einzige Parallele zu dem letzteren, תִּדְמֶינָה Jer 14 17, könnte auf falscher Lesung beruhen. **50** Vgl. Dtn 26 15 Ps 14 2 102 20. Bickell zieht יהוה als יָהּ zu a (vgl. Perles zu v. 51) und schiebt dahinter בִּי ein, beides nur der Silbenzahl dienlich. Warum nicht einfacher עַד־כִּי? **51** wiederholt wieder das akrost. עֵינִי von v. 49 und kehrt damit zugleich zu einem erledigten Standpunkt zurück. F. Perles (Analekten z. Textkrit. d. AT S. 18) zieht in v. 50 יהוה zu a, dann עיני als עָנְיִי *mein Elend* zu v. 50, und hält עוֹלְלָה für missverstandene Abkürzung von עוֹלֵל יהוה. Doch ist nach Ps 14 2 für v. 50 kein Objekt zu erwarten, und v. 51 wird so nicht verständlicher. Die kurze Andeutung des Geschicks der Weiber Jerusalems ist jedenfalls unbefriedigend. Bickell[1] las בְּכוֹת, Dyserinck בַּכּוֹת *von allem Weinen über meine Stadt*, Böttcher und de Hoop-Sch. עֱנוּת nach Ps 22 25; doch darf man an dieses Stück keinen hohen Massstab anlegen.

52—58 Ebenso unvermittelt wendet sich der Dichter wieder dem eignen Leiden zu, aus dem ihn Gott jetzt bereits erlöst hat, was freilich wenig zu v. 21 ff. passt. Man mag das für die Gemeinde als Subjekt anführen, vgl. Ps 6 u. s. w.; aber wahrscheinlicher beruht es nur auf Gedankenlosigkeit im Anschluss an die vorbildlichen Psalmen. Wieder werden die Leiden nur in Bildern beschrieben. **53** צָמְתוּ (Ḳal nur hier) müsste intrans. gefasst werden; doch kann man nach Ps 88 17 119 139 צִמְּתוּ punktieren. Zu וַיַּדּוּ für וַיְיַדּוּ vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 69 u, dazu auch oben zu v. 33. **54** צָפוּ von צוּף *strömen*, Hiph. Dtn 11 4. Bickell lässt in den drei צ-Versen wie in 1 15 am Ende von a ein Wort ausgefallen sein, in v. 52 צָרַי, in v. 53 נַפְשִׁי [חַיֵּי], in v. 54 בָּאוּ. Alle drei Worte sind müssig und dienen nur dem Silbenmass; doch ist das צרי in v. 52 auch dafür unnötig (vgl. *Çod çáduní kaççíppor* mit seinem *Çod çádun-k'çíppor çáraj*) und nur der Theorie zuliebe, dass der Archetypus hier durchgängig gelitten habe, eingeschoben. Ferner liest Bickell noch כֹּל vor 52ᵇ nach LXX Vat. (nicht Al. und Q). **55** Vgl. Ps 88 7. **56** von אַל־תַּעְלֵם bis zu Ende

kann nur den Wortlaut des Rufens (קוֹלִי) angeben; jedenfalls sind die Perfecta in v. 56–66 [wohl v. 61?] nicht mit Ewald als Precative zu fassen. a geht bis תעלם, b ist zu lang. Punktiert man תַּעְלֵם *verbirg dich nicht!* so kann man אָזְנְךָ streichen und dann entweder mit LXX in לִישׁוּעָתִי ändern: *zu meiner Erleichterung, meiner Hülfe!* (so ich 1892) oder mit Ewald לְצַוָּחָתִי *für mein Geschrei, für mein Zetern.* Besser wird man mit Löhr bei der letzteren Änderung אָזְנְךָ behalten, שַׁוְעָתִי als Glosse oder Wahllesart nach Ewald streichen und a mit תַּעְלֵם schliessen. Bickell: קוֹלִי שָׁמְעַת אזנך אל תעלם לשועתי. **57** Das auffallende Tempus אֶקְרָאֶךָ kann recht wohl auf gedankenloser Entlehnung aus Ps 56 10 102 3 beruhen. **58** אָדֹנָי ist entbehrlich.

59—66 Die Bitte um Rache. Sie zeigt keine deutliche Spur, dass die Feinde, die den Sänger misshandelt, Völker seien; man müsste denn darauf bestehen, das logische Subjekt zu v. 63[b] aus v. 14 (mit עַמִּים) und v. 45 zu ergänzen, wo es sich doch auch um eine blosse Hyperbel handeln kann. Anderseits stimmen alle Ausdrücke recht gut zu der Beziehung auf persönliche Feinde einer einzelnen Person. Klarheit freilich darf man weder im Ausdruck noch im Gedanken bei diesem Schriftsteller erwarten.

59 Wieder ein tiefer Einschnitt mitten im Buchstaben. Bickell kürzt in יָהּ, ebenso **61**, wo er auch durch לִי für עָלַי die unschöne Wiederholung von **60**[b] vollends herstellt. Vgl. zu dieser Wendung Jer 11 19 18 18. **62** שְׂפָתַיִם bedeutet hier geradezu *Rede, Reden,* sodass der Vers noch von שָׂמַעְתָּ v. 61 abhängt. קָמַי statt קָמִים עָלַי wie Ps 18 40 u. ö. הֲגִיוֹן für *Anschlag* bildet den Gebrauch in Ps 19 15 (sonst nur musikalisch Ps 9 17 92 4) weiter fort. Mit וְהֲגִיוֹנָם, nicht mit קָמַי, schliesst a. **63** קִימָה ist eine auffallende Nominalbildung; neben dem Inf. שבתם sollte man das gewöhnliche קוּמָם (Dtn 6 7 11 19 Ps 139 2) erwarten; es könnte leicht nach dem vorhergehenden Wortschluss in קימתם verschrieben sein. Freilich folgt in b wieder die auffallende Form מַנְגִּינָתָם, wo nach v. 14 Hi 30 9 נְגִינָתָם zu erwarten wäre. Hat der Verfasser durch Neubildungen seine Originalität beweisen wollen? **65** Die Bildung מָגִנָּה für schädliche Abschliessung, *Verstockung, Verblendung,* ist neben גִּן, מָגֵן und גנן *decken, schützen* sehr auffällig. Ob b noch von תִּתֵּן abhängt, oder ein selbstständiger Anruf ist, lässt sich kaum entscheiden; auch תַּאֲלָה nur hier. **66** In a erwartet man תִּרְדְּפֵם und בְּאַפְּךָ (auch nach Bickell liesse sich das unterbringen: *Tird'fém b'app'khá v'tašmídem*); in b ist jedenfalls שְׁמֵי יהוה falsches Explicitum von שָׁמִיד; auch für Bickell ergeben sich damit fünf ebenso gute Silben wie sein *Mittácht š'me Jáhvä.*

Das vierte Lied.

Cap. IV. Nur je zwei Klageliedverse sind unter dem je einmal gesetzten akrostichischen Buchstaben vereinigt, sodass das Lied um ein Drittel kürzer ist als Cap. 1—3; das Alphabet ist das von Cap. 2 und 3, פ vor ע.

Das Lied hält sich mindestens ebenso eng wie Cap. 2, wenn auch in anderer Richtung, an die greifbare Gegenwart der Zeit des Zusammensturzes. Der erste und umfangreichste Teil schildert die entsetzliche Preisgabe von kostbaren Menschenleben, die furchtbare Herabwürdigung der Überlebenden (v. 1–10). Der Zorn Jahwe's hat vollbracht, was niemand für möglich gehalten, um der Frevelthaten der Priester und Propheten Jerusalems willen, die nun auch selbst ihre Schuld büssen müssen (v. 11–16). Es folgt ein Bild der letzten Vorgänge bei der Belagerung: die vergebliche Hoffnung auf ägyptische

Hülfe, der Durchbruchversuch des Königs mit den Seinen (der Dichter redet mit *Wir*) und seine Gefangennehmung, der Hohn Edoms. Mit der Androhung gleichen Geschicks an Edom und dem Trost an die Tochter Zion, dass ihre Schuld nun getilgt sei, schliesst das Stück.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass es von einem Augenzeugen gedichtet ist. Die Teilung des Stoffes zwischen Cap. 2 und 4 scheint geradezu absichtlich zu sein und so auf den gleichen Verfasser zu verweisen; auch der Vergleich von 2 14 mit 4 11 ff. zeigt mindestens, dass die Verfasser derselben politisch-religiösen Partei angehört haben. Der Trost 4 22 kann wohl nur von einem Nichtfortgeführten, einem Bewohner Jerusalems auch nach der Eroberung, gespendet sein.

Zu Fries' Versuch, das Lied in die makkabäische Zeit zu verweisen, vgl. die Einleitung.

1 Der Vers darf durchaus nicht eigentlich verstanden werden, von Gold und Kostbarkeiten, um dann gar mit Thenius, Dyserinck, Matthes danach den Text von v. 2 zu ändern. Aber ebensowenig darf man die eigentliche Bedeutung durch Textänderung in v. 1 zurücktragen, was Löhr[1] gethan und auch jetzt noch nicht ganz aufgegeben hat. Vielmehr findet das schöne Bild von v. 1 in v. 2 seine Auflösung, und v. 3 ff. fahren dann in der eigentlichen Rede fort. Anders als in 2 1 wird hier das Impf. יועם festzuhalten sein, da auch das Verbum von b ein Impf. ist, und erst in der Deutung das Perf. eintritt. Der Bedeutung *gemein werden* ist die besser gestützte *dunkel, blind werden* vorzuziehen (vgl. Ges.-Buhl unter עמם). Zum Verzicht auf das Wort ist kein Anlass; weder um mit Löhr[1] ein יֶהֱרְגוּ עָם dafür einzusetzen, noch um mit Löhr[2] ein *wird hingeschlachtet* als Ersatz zu fordern. יִשְׁנָא (dafür Löhr[1] אַנְשֵׁי), aramaisierend mit א geschrieben, könnte nach *sich ändern* bedeuten *entarten* (Baethgen); doch geht damit der Klageliedvers in die Brüche, und so müsste es als Erläuterung zu יועם gestrichen werden (Budde 1892, Löhr[2]). Viel besser liest Bickell יָשָׁן *das alte Gold* (vgl. Prv 8 18 הון עָתֵק), als Schluss von aα. כֶּתֶם *Gold* ist wohl ägypt. Lehnwort, am frühesten hier, dann Jes 13 12 u. s. w. (vgl. Brown, Wb.) b *Heilige Steine* oder *Steine* (Quadern) *des Heiligtums* (so z. B. Fries S. 113)? Beides ist sehr unwahrscheinlich; nur Edelsteine passen hierher. Lies daher יָקָר für קֹדֶשׁ; das י ist hinter אבני verloren gegangen und der Rest falsch, nach dem scheinbar Nächstliegenden, ergänzt. Nur so ist die Auflösung in v. 2 vollkommen zureichend. **2** Ganz falsch lasen für בְּנֵי Thenius בְּתֵי, de Hoop-Sch. und Dyserinck בְּנָוֵי. Matthes gar אַבְנֵי unter Verlust des Akrostichs. Vgl. zu v. 1. **3** Ist תַּנִּין = תַּנִּים (so das Kĕrē) *Schakale*, sei es als aram. Plural oder als gedankenlose Verschreibung nach תַּנִּין *Ungeheuer*; oder ist dessen Plural תַּנִּינִם zu lesen (Löhr)? Das Letztere wird durch den Gegensatz des *in der Wüste* in b empfohlen; aber schwer begreift sich, wo die Hebräer Gelegenheit hatten zu beobachten, dass es auch unter den grossen Meerbewohnern Säugetiere giebt. חלץ nur hier so, vielleicht von menschlichen Müttern auf Tiere übertragen. גּוּר ist wie mhd. *welf* (holl. *welp*, engl. *whelp*) das Junge verschiedener wilder Tiere. b Dass das personifizierte Volk zur pflichtvergessenen Mutter gemacht würde, hat wenig Sinn. Vortrefflich liest Bickell בְּנוֹת: es sind die Mütter von Jerusalem, die grausam geworden sind und weder die dürre Brust mehr reichen, noch den entwöhnten Kindern das Brod (v. 4). Das הָיְתָה (Löhr), nun הָיוּ, hinter עַמִּי lässt sich entbehren. Das allein richtige כְּיַעֲנִים ist in vielen Handschriften und Ausgaben auch Kĕtib (vgl. Ginsburg).

Das כִּי עֲנִים der Recepta giebt keinen Sinn; die Trennung mag, wie Minocchi erinnert, auf einen Schaden des Pergaments der handschriftlichen Vorlage zurückgehen. Das einfache Wort יענים statt בְּנוֹת יַעֲנָה, hier des Metrums wegen nötig, ist wohl auch Hi 39 13 herzustellen. Dort auch die Vorstellung von der Lieblosigkeit der Straussen. **5** Auch dieser Vers handelt noch in umgekehrter Reihenfolge von entwöhnten Kindern und Säuglingen. Die Participia gehen auf die Vergangenheit. ל nach אכל ist schwerlich zulässig; streiche es entweder als Wiederholung aus אֹכְלִם (1892 und Löhr) und vgl. dann Gen 49 20. oder lies לֶחֶם עֲדָנִים mit dem gleichen Sinne *Leckerbissen*. אֲמוּנִים, part. pass. zu אָמַן, אֹמֶנֶת *Erzieher, Wärterin*, heisst nicht geradezu *getragen*, sondern *verwahrt, gehegt*. **6** Was wird verglichen, die *Strafe* oder die *Schuld?* Das erstere wäre sehr bequem, ist aber, so oft man es angenommen hat (noch Löhr: *So war die Strafe* u. s. w. *grösser als die Strafe* S.'s). und so sicher עָוֹן die Sünde als zu bestrafende bezeichnet, doch nicht ausgedrückt. Das andere scheint keinen Schluss sondern nur eine Begründung zuzulassen (Baethgen *Denn meines Volkes Schuld*); aber das heisst וַיִּגְדַּל nicht. *Und so ward die Schuld* auf die Unbarmherzigkeit gegen die Kinder in v. 3 5 zu beziehen, giebt einen ganz schiefen Sinn. Vielmehr wird der Dichter staunend den Schluss auf die Vergangenheit ziehen: *So war denn die Schuld der Tochter meines Volkes grösser als die Sünde Sodoms,* da dessen Strafe, der plötzliche Untergang, ein Geringes war gegen ihre Leiden! Vgl. besonders Hes 16 47. b Der Stamm הפך wird für das Schicksal Sodoms überall gebraucht; vgl. Dtn 29 22 Jes 1 7 13 19 Jer 49 18 50 40 Am 4 11. כְּמוֹ־רָגַע steht des Metrums wegen für כְּרֶגַע. Schwierig ist וְלֹא־חָלוּ בָהּ יָדִים. *Ohne dass [Menschen]hände sich daran abgemüht* oder ähnlich (schon LXX) verschiebt den Vergleichspunkt, der doch in dem verhältnismässig leichteren Leiden bei so plötzlichem Untergang (vgl. v. 9) zu suchen sein wird. Da β zu lang ist, mag man בה streichen (1892, Löhr. Bickell), und dann חוּל יָדִים vom schmerzlichen Ringen der Hände verstehen — nicht einmal dazu behielt man die Zeit! Besseres bleibt abzuwarten.

7—10 Die Schilderung geht zu den Erwachsenen über. **7** Die verweichlichten, *blanken* Vornehmen (vgl. Gen 49 26 Dtn 33 16) stehen im Vordergrund. Die Nasiräer (so schon LXX) und ihre weissen *Kleider* (Fries S. 114) gehören nicht hierher. Auch wenn die Vornehmen nicht nackt gingen, kann von ihrer Hautfarbe die Rede sein (gegen Oettli). עֶצֶם heisst *Knochen*, nicht Leib; vielleicht darum ist es von LXX nicht übersetzt. Löhr's אָדַם עוֹרָם *ihre Haut ist rot*, dann weiter גִּזְרָתָם *ihr Haupthaar*. ist zu gewaltsam. Vortrefflich bessert Bickell: מֵעֶצֶם פְּנִינִים: *röter waren sie als Korallenästchen, saphirblau ihr Schnitt* (Geäder). Herrchen also *wie Milch und Blut*. **8** Der Gegensatz zu v. 7, wie innerhalb v. 2 und 5. Zu b vgl. Hi 19 20 in hergestelltem Wortlaut. הָיָה ist neben יָבֵשׁ als Verbum ganz überflüssig und wird zu streichen sein, zumal in der Nähe des notwendigen הָיוּ in v. 9. **9** Der Hunger tritt als Waffe neben das Schwert und wird gleich diesem personifiziert. b *Die da hinschwanden durchbohrt, ohne* [aus Mangel an] *Früchte des Feldes*, befriedigt durchaus nicht. De Hoop-Scheffer bot מוּקָדִים *verbrannt*. Dyserinck dazu כִּתְנוּבוֹת *verbrannt wie Feldfrüchte*. Das ist entschieden besser, doch noch

nicht überzeugend, ebensowenig Ewald's תלובות oder תַּלְאֻבוֹת *wie von Dürre des Feldes*. Vielleicht umfasst die Verderbnis auch das שֶׁהֵם. **10** Dasselbe grausige Bild, das Zion selbst in 2 20 vorführt; vgl. dazu. In b lies entweder mit Ps 69 22 לְבָרוֹת oder besser den Inf. Kal. לִבְרוֹת. לָמוֹ geht auf die Mütter: sehr unnötig und unbeholfen Löhr לִבְרוֹת: *sie* (die Mütter) *wurden ihnen* (den Kindern) *zu Essenden*. Hübsch, aber nicht wahrscheinlich, punktiert Minocchi ebenso und versteht *sie* (die Mütter) *wurden ihnen zum Grabe* (von בּוֹר *Grube*).

11—16 Jahwe hat seinen Zorn an Zion gekühlt, nur dadurch wurde es bezwingbar; und seine Propheten und Priester tragen die Schuld. **11** In aβ möchte ich חָרוֹן streichen, Bickell kann es festhalten; dagegen muss er in b lesen וַתֹּכַל יְסֹדֶיהָ, ersteres neben כְּלָה in a nicht wahrscheinlich. **12** Zu לֹא הֶאֱמִינוּ vgl. מִי מִלֵּל Gen 21 7. Das Kĕrē כֹּל statt וְכֹל ist der Kürze wegen, aber auch der dichterischen Wirkung nach, vorzuziehen.

Die Feinde hätten nicht an die Möglichkeit der Einnahme Jerusalems geglaubt: nicht seiner günstigen Lage, seiner starken Befestigungswerke, seiner reichen Hilfsmittel wegen, sondern weil sie überzeugt sind, dass Jahwe's Macht — die er Sanherib gegenüber bewiesen (vgl. II Reg 18f.) — die Stadt gegen alle Angriffe schützen werde. Der Dichter setzt eben, wie jedes unverbildete Naturkind, bei dem Feinde dieselbe Überzeugung von der Macht seines Gottes voraus, die ihn beseelt, etwa in dem Sinne von Jak 2 19. Daraus Schlüsse auf die thatsächliche Widerstandskraft Jerusalems zur Zeit des Dichters zu ziehen, wie Fries S. 114 zu Gunsten seiner Verweisung in die Makkabäerzeit thut, geht durchaus nicht an. Richtig verstanden bedarf der Vers durchaus keine Entschuldigung für seine Stelle, wie sie Löhr einzig in dem akrostichischen Buchstaben meint finden zu können. Er gehört nicht in den Zshg. v. 17–20 (Löhr), sondern gerade hierher, weil das Eindringen der Feinde eben nur aus dem Zorn Jahwes erklärt werden kann, der in v. 11 ausgesagt, in v. 13 ff. begründet wird. Belehrend ist der Vergleich zwischen der politischen Wendung des Gedankens in unsrem Verse und der religiös-kultischen in 1 10, der gewaltsamen Abwehr hier, dem gesetzlichen Verbote dort.

13 Bickell weiss aus aα sieben Silben zu gewinnen und aβ in fünf Silben auszusprechen; doch leuchtet auf den ersten Blick ein, dass α metrisch zu kurz ist. Am leichtesten ergänzt sich hinter נְבִיאֶיהָ (ursprünglich wohl נבאיה) ein בָּאוּ; auch dem Sinne nach ist die Wiederholung des Verbs dringend erwünscht, wenn auch ein זֹאת genügen möchte. Ganz unrichtig lässt Baethgen das Prädikat erst in v. 14 folgen: *Um der Sünden ihrer Pr. willen .... taumeln sie* (v. 14). Zum Inhalt vgl. 2 14, nur dass dort die Priester fehlen. Beide nennt Jeremia 6 13 8 10 23 11 f.: was Jeremia lange ungehört predigte, leuchtet auch den Angehörigen andrer Kreise nachträglich ein. Die beste Erläuterung zu b bildet Jer 26 vgl. besonders v. 20 ff. bα ist lang genug. **14** Wie vor allem der Abschluss in v. 16 beweist, ist hier nicht von dem ganzen Volke, sondern noch von den Propheten und Priestern die Rede. Sie trifft ein besonders schweres, wenn auch wohl verdientes Los. Denn nachdem sich ihre Vorhersagen und Lehren als Trug erwiesen haben (2 14), fallen sie der Verachtung und dem Abscheu auch der eigenen Volksgenossen anheim. עוּרִים will ihr Taumeln mit dem Blinder nur vergleichen. נְגֹאֲלוּ (ebenso Jes 59 3) erklären König (I. 265) und Ges.-Kautzsch 26 § 51 h wohl richtig aus dem Schwanken zwischen dem Niph. נִגְאֲלוּ und einer Lesart als Impf. Po'al יְגֹאֲלוּ; das letztere ist hier vorzuziehen, da das

Beflecktwerden erst Folge ihres Umherschwankens ist. **b** kann vollständig und wohlerhalten sein, wenn man β mit Bickell bloss in בִּלְבָשֵׁיהֶם (zwei Tonsilben) sieht und לֹא יוּכְלוּ nach Jes 1 13 Ps 101 5 absolut *nicht mögen, nicht ertragen können* fasst (Schwally ZATW XI, 257 punktiert dann יָכִילוּ, schwerlich richtig). *Was ihnen unerträglich, berühren sie mit ihren Gewändern.* Sie, die sonst so peinlich auf ihre Reinheit achten, werden zum Greuel. In demselben Sinne hatte ich 1892 die Einschiebung von לְרָאוֹת hinter יגעו vorgeschlagen. Ausgeschlossen (schon durch בְּלֹא) ist die Übersetzung Oettli's (früher z. B. Kamphausen) *so dass man nicht konnte ihre Kleider berühren*, was man sonst bei ehrerbietiger Begrüssung etwa pflegte [?]. Sicher sind auch nicht die fremden Völker Subjekt der beiden Verben (so Bickell). **15** Der Vers ist mehrfach erweitert; in a wird, da keineswegs die Heiden, sondern die Volksgenossen reden, nicht mit Bickell טָמֵא zu streichen sein (der Ruf, mit dem sonst die Aussätzigen vor sich warnen, vgl. Lev 13 45), sondern nur eines der beiden סוּרוּ, mit denen β beginnt (1882). Aus demselben Grunde ist in b nicht mit Bickell גַּם נָעוּ zu streichen (*als sie flüchteten, sprach man* u. s. w.), sondern אָמְרוּ בַגּוֹיִם (1882, Löhr, Dyserinck, Baethgen) oder אמרו allein, so dass von ihrem unstäten Umherirren *unter den Heiden* die Rede ist. Auch dort will man gerade sie, die schuldbelasteten Empörer gegen die Weltmacht, nicht leiden (Oettli). Für נָצוּ würde man נָדוּ oder für beide nach Gen 4 12 14 נָעוּ גַּם נָדוּ erwarten. **bα** ganz durch כִּי לֹא יָמְצְאוּ מָנוֹחַ zu ersetzen (Löhr nach 1 3 Dtn 28 65) geht doch nicht an. **16** פְּנֵי יהוה heisst *Jahwe in eigener Person*, vgl. Ex 33 14 f. II Sam 17 11 Jes 63 9 (lies vorher צַר וּמַלְאָךְ) Ps 21 10. Nach den ersten Stellen ist חִלְקָם zu punktieren. Dahinter ist בַּגּוֹיִם zu ergänzen, entweder nur dem Sinne nach, wenn man es in v. 14 beibehält, oder mit Löhr das Wort selbst, wenn man es dort streicht. Dass Bickell יוֹסִיף streichen muss, verrät die Schwäche seines Systems. Fast alle Neueren lesen richtig נָשָׂא und חָנָן, da schon mit aβ Jahwe Subjekt ist. Das erste ו liesse sich mit dem Kĕrē vor זְקֵנִים verwenden, das zweite könnte danach hinzugefügt sein. Für זְקֵנִים kann man mit Löhr nach LXX Vat. נְבִיאִים lesen, obgleich genaue Übereinstimmung mit v. 13 nicht unerlässlich ist.

17—22 Ganz plötzlich, wie es nur bei einem Augenzeugen begreiflich ist, schweift das Auge des Dichters in diesem „Wirstück" zu den letzten spannenden Auftritten vor dem Untergang zurück, um mit der Verheissung der Vergeltung an Edom zu schliessen. **17** Für die Unform עוֹדִינָה (LXX und Kĕrē עוֹדֵינוּ) liest Klostermann (St Kr 1885, 164) עֲדָנָה (Bickell עֲדַן) für עַד הֵנָּה *bis dahin*, De Hoop Sch., Dys., Löhr, Minocchi עַד־מָה. Noch einfacher wird man darin mit Bickell[1] eine Verschreibung von עוֹד nach dem folgenden Worte sehen. Kühn steht das הָבֶל hinter אֶל־עֶזְרָתֵנוּ; doch reicht dieses allein (Bickell[2]) schwerlich für **aβ** aus. Anderseits dürften doch die beiden schweren Worte בצ' צפ' für **bα** genügen, sodass ein Herüberziehen oder Wiederholen von הֶבֶל (1892) wohl unnötig ist. Bickell versetzte 1882 הָבֶל hinter תִּכְלֶינָה, jetzt liest er **bα** בְּצִפִּיָּתֵנוּ הָבֶל. Ganz deutlich wird hier auf die vergebliche Erwartung ägyptischer Hilfe angespielt. **18** Ebenso deutlich handelt es sich hier um den Beginn der letzten Einschliessung Jerusalems; die Belagerer machen es

den Bewohnern Jerusalems unmöglich. sich auf den freien Plätzen vor den Thoren der Stadt (vgl. Neh 8 1 3) zu ergehn. An die Plätze im Innern der Stadt zu denken, die von überhöhenden Belagerungstürmen aus eingesehen und bedroht würden (Thenius, Oettli), scheint das צָדוּ צְעָדֵינוּ doch nicht zu erlauben. Vielmehr bietet Jer 37 die denkbar beste Auslegung für v. 17f.: das Anrücken der Ägypter. das freie Aufatmen, als die Chaldäer ihnen entgegenrücken, bis diese dann zur letzten Umschliessung wiederkehren. Schliesst man **a** *α* mit צְעָדֵינוּ, so bedarf er einer Ergänzung; leicht wäre צוֹד צָדוּ (1882), noch leichter und besser Dyserinck's צָדוּ צָרֵינוּ. Doch genügt בִּרְחֹבֹתֵינוּ mit seinen zwei Tonstellen für *β*, wenn man von der Forderung zweier Worte absieht, und so mag man mit Bickell den (bloss rhythmischen) Einschnitt hinter מָלְכָה machen. **b** Das erste קָצֵנוּ stammt gewiss irgendwie aus dem zweiten; aber es mit Bickell einfach zu beseitigen geht nicht an, da der Rest von *α* nicht heissen kann *genaht ist, dass unsre Tage sich erfüllen* (mindestens wäre יִמְלְאוּ nötig). Besser liest Löhr קָצְרוּ מָלְאוּ *es wurden kurz, es erfüllten sich unsre Tage.* Daraus wurde zuerst קצנו verschrieben und dann durch קרב vervollständigt. **19**f. Der Vorgang aus II Reg 25 4-6, der Ausfall und die Gefangennehmung Zedekia's mit seinen Getreuen, zu denen der Dichter gehörte. Wichtig ist (vgl. die Einleitung), dass das Targum hier Josia findet: für die Späteren war es ganz unmöglich, die Liebe und Verehrung atmenden Ausdrücke von v. 20 auf irgend einen der Könige nach ihm zu beziehen. **19** Der מִדְבָּר ist die עֲרָבָה von II Reg 25 4f. Streiche לָנוּ (auch Bickell). **20** Sie hatten gehofft, sich über den Jordan in die Berge Moabs und Ammons u. s. w. (בַּגּוֹיִם) zu retten, wohin Viele ihnen vorausgegangen waren (Jer 40 11f.), um dann dort unter der Führung ihres Königs eine immerhin geachtete Stellung einzunehmen. An Hoffnungen der Vergangenheit, vor dem Hereinbrechen der letzten Kriegsnot, zu denken (Oettli) ist ausgeschlossen, würde den Vers auch aller Bedeutung berauben. Alle Worte bis נִלְכַּד kann nur Bickell in sieben Silben lesen (*Ruach -ppénu, m'ších Jah, nílkad*), thatsächlich wäre eine solche Zeile reine Prosa. Schliesse vielmehr *α* mit יהוה und lies statt בִּשְׁחִיתוֹתָם (auch Ps 107 20 nur in verdorbenem Text) nach Hes 19 4 8 בִּשַּׁחַתָּם. Diese Stellen genügen auch, um jeden Gedanken an eine kollektive Deutung des מְשִׁיחַ יהוה (Siegfried Wb 386a *die Frommen Israels*) vollends zu beseitigen. **21**f. Das besonders gehässige Verhalten des edomitischen Brudervolkes bei dem Untergang Judas ist auch Hes 25 12ff. 35 Jes 34 Ob 10ff. Ps 137 überreich bezeugt. Das Wohnen im Lande Uz hat zwar an Gen 36 28 eine gewisse Stütze, ist aber doch hier sehr nichtssagend. Man erwartet einen Hinweis darauf, dass Edom sich judäischen Gebietes bemächtigte (Hes 35 10ff. 36 5). Dem kommt das Fehlen des Wortes עוּץ in LXX entgegen, obgleich ΩΣ hinter ΓΗΣ übersehen sein könnte; zugleich bedarf **a** *β* einer Erleichterung. Deshalb geht יהוה für עוּץ (Buhl, Gesch. d. Edomiter 73) nicht an; Bickell liest בָּאָרֶץ (*das Land* einfach für Israels Besitz); weniger kühn, aber ohne Textzeugen. wäre בָּאֲרָצֵנוּ. Hält man עוּץ, so kann man בְּאֶרֶץ streichen (1892, Löhr). Die Form יוֹשֶׁבְתִּי ist gut (Jer 10 17 22 23). **b** Zu dem Bild vom Becher vgl. Jer 25 15ff. 49 12 u. s. w., zu der schändlichen Entblössung (vgl. 1 8 und viele Stellen)

durch den Rausch Gen 9 21 und im Bilde Hab 2 16. **22** *a* gibt dieselbe tröstliche Verheissung wie Jes 40 1 f., nur dass die Verwirklichung darin besteht, dass der Rest im Lande wird bleiben dürfen, ein gewichtiges Zeugnis für dessen immerhin erheblichen Umfang. Nun wird Edom an die Reihe kommen, vgl. die zu v. 21 angeführten Parallelstellen. גָּלָה mit עַל nur noch 2 12. Bickell muss wie in v. 16 יוֹסִיף streichen, ebenso in **b** גָּלָה. Durch ersteres wird der Sinn schwer geschädigt, durch letzteres der Ausdruck matt, abgesehen von dem unschönen Wechsel der Construction des Verbs.

Das fünfte Lied.

Cap. V. Dem Stücke fehlen die beiden Formmerkmale aller übrigen. Es ist nicht im Klageliedvers gedichtet, sondern besteht aus lauter Versen von zwei gleichschwebenden Zeilen, weit überwiegend mit drei Hebungen. Es ist ferner kein alphabetisches Akrostichon, auch nicht etwa eines gewesen, wie Ps 9 f. und Nah 1. Dass es dennoch genau 22 Verse zählt, ist entweder Zufall, oder eine Redaktion hat es nachträglich bewirkt, um das Lied wenigstens in einem Punkte den Genossen, denen es beigesellt wurde, anzupassen. Vgl. zu v. 11 f. 18.

Auch dem Inhalt nach ist es kein Klagelied, insofern es nicht die Toten besingt, auch nicht, die es im Bilde sind, sondern die Lebenden. Nicht die Stadt Jerusalem und ihr Untergang ist sein Gegenstand, durch den dann die Bewohner notwendig mit herangezogen würden; sondern die nach dem Sturz Jerusalems Überlebenden beklagen ihr eigenes Los, mit einem durchgängigen, ausnahmslosen *Wir*, das natürlich recht wohl von Einem für Viele gesprochen sein kann. An dieser Thatsache wird auch dann nichts geändert, wenn ihre Trauer auch für Zion einen Platz hat, ja wenn sie in Zions jetzigem Zustand gipfelt (v. 18); war doch ihre vergangene Herrlichkeit das Wahrzeichen aller verlorenen Güter. Doch vgl. unten zu v. 18. Dass sie Epigonen sind, sagen die Redenden selbst; nicht sie, sondern ihre Väter haben jene schreckliche Zeit mit vollem Bewusstsein mit gemacht (v. 3). Die Klage setzt sich weit überwiegend aus sehr anschaulichen Zügen zusammen, sodass an ihrer Echtheit nicht zu zweifeln ist: d. h. der sie singt, hat sich nicht durch Anempfinden in andre Zeiten und Stimmungen versetzt, sondern hat, was er schildert, selbst gefühlt und erfahren. Besitzlosigkeit und Dienstbarkeit sind die Hauptmerkmale der Lage, Tagelöhnerarbeit die Regel. Hie und da könnte man meinen, Klagen aus der Diaspora, aus irgend einem ausserpalästinischen Gebiete zu hören. Aber durchgängig reden doch die in Kanaan Zurückgebliebenen, die Enteigneten auf dem Grund und Boden, der früher ihr Eigentum war (v. 2). Dass die Blicke gelegentlich seitwärts gehn und mit demselben *Wir* auch der Brüder im Auslande gedacht wird (v. 6), kann umsoweniger Wunder nehmen, als noch immer manche sich entschliessen mochten, ihr Glück in der Fremde zu suchen. Schwerlich ist des Verfassers Wohnsitz in den Trümmern Jerusalems selber zu suchen; ob diese schon wieder irgendwie besiedelt waren, lässt sich nicht entscheiden. V. [18] 21 nötigen, für die Abfassungszeit des Liedes vor den Tagen des Kyros oder, wenn die Kosters'sche Auffassung Recht behält, doch vor denen des Darius stehn zu bleiben; v. 3 widerrät sogar, tiefer als eine Generation unter die Zerstörung Jerusalems hinabzusteigen. Zwischen 560 und 550 mag es gesungen sein. Sein Anschluss an die vorausgehenden Klagelieder ist sachlich ein vortrefflicher Griff; vielleicht verdanken wir nur ihm die Erhaltung dieses wichtigen geschichtlichen Denkmals aus einer sonst sehr dunklen Zeit. Doch scheint man das Stück bei der Vereinigung mit den übrigen durch einige kräftige Pinselstriche der neuen Gesellschaft angepasst zu haben, vgl. zu v. 11 f. 18.

1 Kĕrē הַבִּיטָה, für das Kĕtīb wäre הַבֵּט zu erwarten. Bickell, der lauter siebensilbige Zeilen sucht, liest יָהּ, הַבֵּט und streicht וּרְאֵה; doch vgl. 2 20 1 11 12. **2** Grundbesitz und Wohnhäuser sind in den Besitz Volksfremder übergegangen (נֶהְפָּךְ wie Jes 60 5). Bickell streicht נֶהְפְּכָה der Silben wegen; eine Stütze da-

für sucht er in der pluralischen Aussprache נַחֲלֹתֵינוּ, die er neben בָּתֵּינוּ meint vorziehen zu müssen, während sie sich mit נֶהֱפְכָה nicht verträgt. Er vergisst, dass der Plur. von נַחֲלָה nur zweimal und nur ohne Suffix vorkommt, der Sing. über 20mal mit Pluralsuffixen. נַחֲלֹתֵינוּ ist ebenso unnötig, wie בֵּיתֵנוּ unmöglich. Umgekehrt ist b zu kurz und verlangt auch ein Verbum. Lies בָּתֵּינוּ נִתְּנוּ. Bickell punktiert לְנָכְרִים. 3 Das כְּ vor אַלְמָנוֹת kann nicht beweisen, dass *Väter* und *Mütter* hier übertragen gebraucht wären, für den König oder für Gott einerseits, für die Städte Juda's anderseits. Denn auch ohne כְּ liesse sich die Aussage bildlich fassen: *unsere Mütter sind Witwen geworden*, die bildlichen Mütter bildliche Witwen. Ein für Bilderrede entscheidendes כְּ müsste vielmehr vor יְתוֹמִים stehn: *wir sind wie Waisen geworden*. Richtig wird daher eigentliche Auffassung sein. Die Väter fehlen, weil die Männer im Kriege gefallen oder weggeschleppt oder ausser Landes gegangen sind (vgl. Jes 4 1); das neue Geschlecht ist unter der Obhut der Mütter herangewachsen, die Witwen sind oder so gut wie Witwen. Das כְּ zu streichen ist daher kein Anlass. Durchaus richtig fasst Oettli die Stelle. Das ו des Kĕrē (vielfach auch Kĕtīb, vgl. Ginsburg) vor אֵין ist überflüssig. Hier wie in v. 5 und 7 wird die sprödere Form, ohne ו, die ursprünglichere sein. 4 Der Vers ist keineswegs bildlich gemeint (Löhr und noch entschiedener Fries 121 f.). Ohne Grundbesitz, also auch ohne Cisternen, müssen sie das Wasser kaufen (Dtn 2 6), ebenso das Brennholz. בּוֹא hier *einkommen, einlaufen*, wie sonst Feldertrag (Lev 25 22) oder Geldeinnahmen (I Reg 10 14). Vgl. v. 9. 5 [*Dicht*] *auf dem Nacken werden wir verfolgt* wäre nicht nur dem Ausdruck nach ungewohnt, sondern passt auch nicht hieher, da es sich um Flüchtlinge nicht handelt. Dasselbe gilt von der Änderung עֹל עַל *ein Joch auf dem Nacken, werden wir verfolgt* (so Matthes, Dyserinck u. s. w. nach Symm.), auch abgesehen von der übertriebenen Aussage. Bickell las 1882 נִרְדְּפוּ, heute נִרְדָּף *auf unsrem Halse galoppiert man*, dann לוֹ (auf den Hals bezüglich) statt לָנוּ (1882 statt dessen נָח für הוּנַח). Das ist in jedem Sinne kühn. Für עֹל עַל genügt auch blosses עַל; נרדפנו dürfte verdorben sein aus einer aktiven Verbalform mit Suffix der 1. p. pl., die die Wirkung des Joches ausdrückte; in Ermangelung eines besseren darf man vielleicht an הֲדָפָנוּ oder יָהְדְּפֵנוּ denken. *stösst uns um* (Jer 46 15). Neben צַוָּארֵנוּ steht die Lesart צַוָּארֵינוּ; das Kĕrē וְלֹא steht vielfach auch im Kĕtīb (Ginsburg). Beides hat keine Bedeutung. 6 Der schwierigste Vers des Capitels. *Nach Ägypten hin* (der Acc. loc. ist auffallend, Bickell[1] ergänzte beide Male לְ) *unterwarfen wir uns* (Hes 17 18 Jer 50 15 I Chr 29 24 II 30 8); *nach Assyrien, um uns satt zu essen*. Handelt es sich um das politische Verfahren der Väter (v. 7), so passen wohl Ägypten und Assyrien als die Länder, deren Oberherrschaft man auf sich genommen, aber schwerlich der angegebene Zweck. Der letztere entscheidet im Hinblick auf v. 4 9 f. für Beziehung auf die Gegenwart; aber dann ist wohl Ägypten begreiflich als das Land, das vielen Ausgewanderten Nahrung bot, aber nicht das längst untergegangene Assyrien, und auch nicht *Assur* als später Name für Persien (Fries) oder Syrien. Sollte אַשּׁוּר nach jenem andren Verständnis für einen andren Namen, etwa אֱדֹם (vgl. zu 4 21) eingesetzt sein? Bickell macht durch die Punktierung נָתְנוּ Ägypten

und Assur zu Subjekten und liest dann לָהֶם [לִשְׁבָּעָ[ה: *Ägypten bot uns die Hand* (zum Bündnisse [?]), *den Assyrern mussten wir Treue schwören*. Dann wäre wohl besser לש׳ להם zu נתנו zu ziehen; doch wird in keinem Falle ein befriedigender Sinn damit gewonnen. **7** Der Vers betrachtet zusammenfassend alles aufgeführte Elend auf seine Ursache hin und spricht dieselbe Überzeugung aus, die wir Hes 18 1 Jer 31 29 in einem beliebten Sprichwort dieser Zeit niedergelegt finden (vgl. auch II Reg 23 26 24 3 Jer 15 4). nur dass sie für das nächste Geschlecht noch weit berechtigter ist. Für die beiden Kĕrē vgl. zu v. 3. Bickell streicht אֲנַחְנוּ der Silben wegen, sehr zum Schaden des Sinnes; 1882 half er sich mit אָנוּ.

8 *Knechte* sind selbst die höchsten babylonischen Bevollmächtigten im Lande (vgl. Stade Wb. S. 472ab): doch mag es sich auch geradezu um Sklaven handeln, die Verwalter etwa der Grundbesitzer, bei denen die Redenden als Tagelöhner ihr Brot verdienen (vgl. Hag 1 6 Sach 8 10). Richtig weist Öttli auch auf *Tobia, den ammonitischen Knecht* Neh 2 19 hin. Gerlach's gewundene Erklärung, dass sie nur Knechte heissen, weil sie eigentlich des frommen Israel Knechte sein sollten, müsste heute vergessen sein. **b** Zu פרק vgl. Ps 136 24. Es gibt diesen Herren gegenüber kein Recht, und je kleiner der Herr, desto schlimmer der Dienst. **9** נָבִיא *bringen wir ein* = *verdienen wir*, vgl. v. 4. *Unser Brot* (Bickell לָחֶם der Silben wegen) braucht darum keineswegs *unsre Feldfrucht* zu bedeuten, ja, es kann sich nach v. 2 gar nicht darum handeln, weil sie keinen Grundbesitz haben. Das leichteste Verständnis ist von Tagelöhnerarbeit bei den Herden der Besitzer in der Wüste Juda, wo sie jeden Augenblick *des Schwertes der Wüste*, d. h. des Überfalls der Beduinen, gewärtig sein müssen. חֹרֶב *Hitze* (Matthes, Dyserinck) kommt deshalb gar nicht in Betrach; auch Beer's וּמִדָּבֶר *und von der Pest* (ZATW 1895, 285) gehört nicht hierher, da es sich um das Brotverdienen handelt, auch wäre וּמִפְּנֵי ד׳ oder וְדֶבֶר zu erwarten. Vgl. zu unsren Versen vor allem die Schilderung Hi 30 1ff., auch Hi 24 2ff. Natürlich sind für die *Wir* hier und in v. 6 13 verschiedene Arten des Broterwerbs herangezogen. **10** Die 3. p. pl. נִכְמְרוּ hat keine Beziehung, l. נִכְמָר (so Viele); möglich wäre auch נִכְמְרָנוּ mit עוֹרֵנוּ als acc. Die Bedeutung ist nach Gen 43 30 I Reg 3 26 Hes 11 8 nicht *schwarz werden*, sondern *heiss werden, glühen*. Bickell gewinnt aus dem zweiten Verb der LXX, das wohl nur Variante aus einer andren Übersetzung ist, die Silbe חַר vor מִפְּנֵי, sicherlich keine Rückübersetzung von συνεσπάσθησαν. **11**f. Sollten diese Verse in den Zshg. gehören, so müsste darin geschildert werden, was noch in der Gegenwart immer wieder geschieht, wie das in v. 9f. und 13 der Fall ist. Dagegen sprechen schon die Perfecta, ebenso *Zion, die Städte Juda, die Fürsten*. Handelt es sich aber, was nicht zweifelhaft sein kann, um Vorgänge bei der Eroberung Jerusalems, so gehören die Verse durchaus nicht hierher, sondern müssen später hinzugesetzt sein, um das Lied denjenigen, an die es angeschlossen wurde, anzupassen. Nebenbei kann dabei für die Zahl von 22 Versen gesorgt worden sein. Dafür spricht auch die wörtliche Anführung von Lev 19 32 in 12b, der an sich schon höchst wunderlich neben a steht, das *Nichtehren* neben dem *Hängen!* **13** schliesst offenbar mit andrer Frohnarbeit unmittelbar an 9f.

an. **a** *Jünglinge tragen die* [Hand-] *Mühle?* Von einem Hause zum andern, gelegentlich, würde nicht als Beschäftigungsweise in Betracht kommen; auf dem Marsche, etwa in die Verbannung, gehört nicht hierher. Auch heisst die Mühle Koh 12 4 טַחֲנָה. *Jünglinge nahmen sie zum Mahlen* (Baethgen nach Ewald), besser *schleppten sie fort?* Auch davon kann man sich keine rechte Vorstellung machen. Ganz unwahrscheinlich Hieronymus im Anschluss an eine weit verbreitete Deutung von Hi 31 10: *adolescentibus impudice abusi sunt.* Das *Mahlen* ist gut; sonst Weiberarbeit, aber schwere, ist es Jdc 16 21 die Zwangsarbeit des gefangenen Simson. Für נָשְׂאוּ möchte man an נִשְׂכְּרוּ *sich verdingen* (I Sam 2 5, überhaupt zu vergleichen) denken; vielleicht aber ist ein נִשְּׂאוּ von נָשָׂא = נָשָׁה *sie leihen sich dar = sie vermieten sich* gemeint. טְחוֹן für לְטָחוֹן ist auffallend. aber nicht unmöglich; טֹחֲנִים nicht nötig. Also junge Leute und selbst Knaben schon müssen sich, um ihr Leben zu fristen, als Mahlknechte und Holzträger verdingen. **14** f. *Die Greise feiern vom Thor*, d. h. sie finden nichts mehr zu beraten (שַׁעַר geradezu für Ratsversammlung, ähnlich Hi 5 4) und müssen auf dieses ihr Ehrenamt und ihre Lieblingsbeschäftigung verzichten. Ebenso finden die jungen Burschen keine Musse noch Lust mehr zu fröhlichem Saitenspiel. Alle Freude hat ein Ende. Vgl. zu **15** Hi 30 31, umgekehrt Ps 30 12; zu dem Gedanken Jer 7 34 16 9 25 10 33 11. **16** Nicht der Fall Zion's wird hier beklagt (Thenius unter Hinweis auf Jes 62 3 Hes 21 31 f.); sondern die tiefe Erniedrigung des Volkes wird mit diesem Bilde zusammenfassend bezeichnet. Doch vgl. zu v. 18. Das Schuldgefühl, das sich in b ausspricht, lässt sich sehr wohl mit v. 7, wonach man für der Väter Sünden büsst, vereinigen, ja, das *Wir* kann hier das Volk als solches, auch die Väter mit umfassend, als gegenseitig haftbar bezeichnen. Es soll nur allgemein gesagt werden, dass die Erniedrigung Folge der Sünde ist. Bickell muss נָא streichen; doch vgl. Jer 4 31.

17 *Darüber* wird erläutert durch **18**: *nämlich über den Berg Zion, dass er wüste liegt.* Dann schliesst **19** gegensätzlich an, dass trotz der Verwüstung seines Heiligtums Jahwe selbst noch im Regimente sitzt. Dem bisherigen Inhalt des Liedes würde freilich eine Rückbeziehung des *darüber* besser entsprechen: *über alle dem geklagten Leide ist uns das Herz siech, das Auge trübe geworden.* Dann müsste man aber v. 18 geradezu streichen, als eine Anpassung an die übrigen Lieder wie v. 11 f. Angesichts der Verwendung des ganzen Buches am Gedenktage der Zerstörung Jerusalems hätte eine solche leichte Nachhülfe durchaus nichts Verwunderliches, und leicht kann das oben abgewiesene Verständnis von v. 16 den Weg dazu gezeigt haben. Vgl. auch zu v. 11 f. Der Anschluss von v. 17 an v. 19 würde jedenfalls nichts zu wünschen übrig lassen. Der Form nach spricht für Streichung von v. 18 das relative שֶׁ, dagegen die gute und eigentümliche Fassung des Gedankens. Eine Entscheidung zu treffen, ist nicht leicht. **17** Bickell beseitigt הָיָה. **18** Das richtige Ḳĕrē שֹׁשָׁמַם (Kĕtīb שהשמם) ist den Orientalen auch Kĕtīb. *Dass er wüste liegt*, dürfte einem *der w. l.* vorzuziehen sein. **19** Der Gedankengang von v. 19 f. ist sehr ähnlich dem in Hab 1 12 f., einem eine Reihe von Jahrzehnten älteren Stücke. *Du, J., thronst auf ewig.* Bickell zieht תֵּשֵׁב zu b:

du sitzest auf deinem Thron. Das ist durch die genau gleichen Stellen Ps 9 8 102 13 (vgl. auch 55 20 29 10 und zu **b** Ps 102 13 45 7) ausgeschlossen; doch kann Bickell ja auch scandieren: *Attá, Jah, l'ólam téšeb, Kis'ákha lédor vádor.* **20** Der Vers klingt an viele Psalmworte an, vgl. aber auch Jer 3 5. **21** Für יהוה ist orientalische Lesart, vielleicht aus der gottesdienstlichen Lesung eingedrungen, אֲדֹנָי. Bickell streicht יהוה der Silben wegen. Wichtiger ist die Frage, ob nicht אֵלֶיךָ zu streichen ist. Mit אֵלֶיךָ kann der Satz entweder sinnlich gefasst werden: *führe uns* [aus der Fremde] *zu dir* [in dein Land, zu deinem Heiligtum] *zurück;* aber weder redet Israel hier aus der Fremde, noch wohnt Jahwe zu dieser Zeit auf dem Zion. Oder übertragen: *Bekehre uns zu dir* [von den Sünden]; aber dazu passt **b**, der von dem äusseren Ergehn spricht, durchaus nicht. Zudem fehlt אֵלֶיךָ in der genauen Parallelstelle Jer 31 18, auch wird der Satz durch die Streichung entschieden kraftvoller und schöner: *Stelle uns her, Jahwe, so werden wir hergestellt!* Das נָשׁוּבָה des Ḳĕrē ist bei den Orientalen auch Kĕtīb und wird zudem durch Jer 31 18 gestützt. **22** כִּי אִם als blosses *oder* vor einem Fragesatz zu fassen (Ewald Gr. § 356b) geht nicht an; man wird darin doch ein kleinmütiges *es sei denn dass du uns ganz verworfen hast* finden müssen. Die Synagoge weiss daher ganz gut, was sie thut, wenn sie bei der liturgischen Verlesung den gläubigeren Vers 21 noch einmal wiederholt, ähnlich wie bei Jes, Mal, Koh. Auch darin liegt eine leise Anpassung des Liedes an die ihm erst nachträglich zugewiesene Aufgabe. Zu der ursprünglichen Stimmung des Stückes passt der angstvoll zweifelnde Schlussvers vortrefflich.

IV.

Der Prediger

erklärt von

D. G. Wildeboer,
ord. Professor der Theologie in Groningen.

Einleitung.

1. Der Name unseres Buches und seine Stellung im Kanon.

Das vierte Buch der fünf Megilloth trägt den Namen קֹהֶלֶת. Über Ableitung und Bedeutung dieses Wortes s. den Commentar zu 1 1. Mit diesem Namen wird der König Salomo angedeutet, vgl. 1 1 12 13 16 2 15 u. a. St.

Doch wollte der Verfasser mit seinem Buch keineswegs eine pseudepigraphische Schrift unter dem Namen dieses weisen Königs in die Welt senden. 1 12 sagt Koh, dass er König gewesen sei. Dies kann doch dem wirklichen Salomo durchaus nicht in den Mund gelegt werden, der bis an sein Ende auf dem Throne sass. Auch 1 16 verrät deutlich den wahren Sachverhalt, da es doch sinnlos ist, Salomo reden zu lassen von *allen* Königen, *die vor mir über Jerusalem gewesen sind*. Auch verschiedene andere Worte passen durchaus nicht in den Mund des Nachfolgers Davids. Wir erinnern nur an die Klagen über Unrecht und Unterdrückungen (3 16 4 1 5 7). Salomo als König würde sich doch anders als blos klagend darüber geäussert und gewiss nicht den Rat gegeben haben, sich nur still zu fügen. Auch 9 7 10 4–7 können unmöglich von einem orientalischen Fürsten herstammen, vgl. noch Delitzsch Hohes Lied und Koh. S. 210 ff. Von einer Abfassung durch Salomo selbst kann natürlich erst recht keine Rede sein.

Bei dem eigentümlichen Charakter dieses Buches kann es uns nicht wundern, wenn seine Aufnahme in den Kanon nicht ohne Streit vor sich ging. Es ist zwar eine alte Bestimmung, dass Koh am dritten Tag des Laubhüttenfestes vorgelesen werden solle, vgl. meinen Kanon § 1 Anm. 11; es ist das kein übler Gedanke. Bei einem oft so rauschend gefeierten Feste wie dieses, kann es sehr heilsam sein, einige Stunden der Aufmerksamkeit für ein so ernstes, ja düsteres Buch zu fordern. Doch ohne Widerspruch ist es zu dieser Bestimmung nicht gekommen. Es sind noch einige Zeugnisse dieses Streites erhalten.

In Abôth de Rabbi Nathan Cap. 1 (vgl. Zunz, gottesd. Vorträge der Juden S. 108 f.; 2. Aufl. S. 114 f.) schimmert der Zweifel an die Kanonicität aller drei salomonischen Schriften: Sprüche, Hoheslied und Prediger noch durch. Aus Jadaim III 5 geht hervor, dass noch im Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. über unser Buch

gestritten wurde. Megilla fol. 7ª Edujôth V 3 wird gesagt, der *Prediger* sei nicht durch den heiligen Geist eingegeben, sondern ein Produkt der eigenen Weisheit Salomos. Schabbath fol. 30ª ᵇ lesen wir: „die Weisen hatten das Buch Kohelet verbergen wollen, haben es aber unterlassen um des Anfangs und des Endes des Buches willen". Es steht wörtlich da: „der Anfang desselben sind Worte der Thora und das Ende desselben sind Worte der Thora". Dies bezieht sich wahrscheinlich auf 1 3 und 12 13–14. Siehe weiter noch Jadaim IV 6 und in den Midraschim Levit. Rabba. Sekt. 28, Kohelet Rabba 1ª 3 und 11 9; vgl. meinen Kanon § 6 Anm. 5 und die in NOWACK's Kommentar S. 206—207 wörtlich citierten Stellen, ferner SCHIFFER, das Buch Kohelet nach der Auffassung der Weisen des Talmud und Midrasch. 1884. Besonders der strengen Schule von Schammai war dies Buch anstössig, das u. a. in 11 9 in flagrantem Widerspruch mit Num 15 39 zu stehen schien. Hillels Schule urteilte auch hierin anders. Auf der Synode zu Jabne 90 n. Chr. wurde im Geiste Hillels entschieden. Doch Rabbi Juda, circa 120 n. Chr., erinnerte sich noch des Streites, und ein Zeitgenosse des Kaisers Hadrianus, Rabbi Jose, zählte noch Hoheslied zu den ἀντιλεγόμενα und bestritt die Kanonicität von Kohelet.

Das Buch war also bestritten, doch gab es seit den ältesten Zeiten Rabbis, die es als heilige Schrift gebrauchten; Baba Bathra fol. 4ª lehrt, dass es als heilige Schrift schon unter Herodes dem Grossen citiert wurde. und Schabbath fol. 30ᵇ, dass solches auch Rabban Gamaliel that. Andere thaten dies jedoch nicht. In dem Kreise, dem Jesus und seine Apostel angehörten, las man *Prediger* offenbar nicht, wenigstens wird er im NT nicht citiert, vgl. meinen Kanon § 5 Anm. 4. Unter allen von VOLCK. Kommentar S. 140, 150 angeführten Stellen Mt 6 7 9: Koh 5 1; Mt 6 11: Koh 5 17(?); Lk 16 9: Koh 11 2; Rm 9 16: Koh 9 11; Rm 8 18 f.: Koh 1 2–11; Joh 9 4: Koh 9 10 kommt blos letzterer ein Schein von Beweiskraft zu; allein Joh 9 4 macht nicht den Eindruck eines Citates; ein solches Wort kann wohl aus unserm Buch stammen, aber bereits Gemeingut geworden sein. Im letzten Grunde haben wir es hier, wie zweifellos bei allen übrigen von VOLCK genannten Stellen, nur mit einer Übereinstimmung im Gedanken, aber nicht im Wortlaut zu thun.

II. Inhalt und Integrität.

Es ist nicht leicht, den Inhalt von Kohelet in kurzen Zügen wiederzugeben. Man müsste zu diesem Zweck dem Verfasser in seinem Buch Schritt für Schritt folgen. Auch lassen sich seine Hauptgedanken unmöglich in wenigen zusammenfassenden Überschriften angeben. Das Buch selbst spottet jeder Einteilung. Vergeblich hat man versucht, das Ganze in verschiedene Hauptteile zu zerlegen: denn bis jetzt sind noch keine zwei Ausleger in ihren Versuchen je zu übereinstimmenden Resultaten gekommen. NOWACK giebt in seinem Comm. S. 188 einige Zerlegungsproben. Den Vorzug der Einfachheit hat wenigstens der Versuch HITZIG's 1 2—4 16 4 17—8 15 8 16—12 zusammenzunehmen. 1 2—4 16 soll die „theoretische Grundlegung" sein, in der sich darum auch keine Ermahnungen finden. 4 17—8 15 bildet gewissermassen den Übergang zum dritten Teil: 8 16—12. In dem letzten fehlen denn auch die Klagen. Die praktischen Lebensregeln, das Gute des Lebens zu geniessen, welche im vorhergehenden Teile bereits principiell begründet worden seien, werden

in ihm gegeben. Doch HITZIG urteilte selbst, dass 9 11—10 20 der Beweis, dass Weisheit besser als Thorheit sei, im dritten Teile nicht am richtigen Platze stünde, und wusste die Stellung dieser Verse nur dadurch zu rechtfertigen, dass der Verfasser hier „etwas Notwendiges nachholen" musste.

Unser Buch ist keine logisch fortschreitende philosophische Abhandlung, s. unsere Bemerkung zu 4 5. Es bildet ein Ganzes, aber die Einheit liegt hinter den Ausführungen im Geiste des Schreibers. „Wollen wir seine Gedanken in kurzen Umrissen mitteilen, so müssen wir erst einen gewissen Zusammenhang hineinlegen; jeder strenge Zusammenhang, den man Kohelets Worten aufzwingt, thut jedoch der Gemütsstimmung, in der das Buch geschrieben wurde, Unrecht. Es ist eine Stimmung, die bis zu einem gewissen Grade das Unlogische logisch macht. Seine Schreibweise spricht jeder Ordnung Hohn, doch ist es nicht die Regellosigkeit einer ungeübten Feder. Seiner Schrift, welche die Wirklichkeit wiedergeben soll, fehlt der Zusammenhang, weil auch seine Auffassung der Wirklichkeit denselben vermissen lässt" (PIERSON, Israel S. 370 f.).

Hier redet ein Mann, der das Leben als vollkommene Eitelkeit kennen lernte. „Alles ist eitel", das ist der Grundton seines Buches. Nicht nur das Jagen nach Reichtum oder Ehre, nicht nur die Versuche, eine Änderung der unveränderlichen Zustände herbeizuführen; auch selbst das Suchen nach Weisheit, die doch eine Gabe Gottes für die Menschen ist, ist eitel. „Alles ist הֶבֶל *Eitelkeit* und רְעוּת רוּחַ *Jagen nach Wind*", so klagt er wohl 20 Mal in dem kleinen Buche. Immer wieder fragt er: Was hilft es dem Menschen? was hat er davon? was gewinnt er dabei? Auf alle diese Fragen weiss er keine Antwort, vgl. 1 2 3 14 2 1 11 15 17 19 21 23 26 3 9 19 4 4 8 16 5 8 9 11 6 2 9 7 6 8 10 14 11 8 10 12 8.

Er betrachtet das Leben mit trüben Augen. Gute und Böse erfahren das gleiche Geschick, keine Spur von Gerechtigkeit. Ja, der Gerechte kommt in seiner Gerechtigkeit um, während der Gottlose lange bei seiner Ungerechtigkeit lebt (7 15). Alles geht seinen ewigen Kreislauf (1 11 Cap. 3), in welchen der nichtige Mensch nicht einzugreifen vermag. Das Ende von allem ist der unerbittliche Tod (12 1–8). Die Zeitverhältnisse des Verfassers waren eben auch sehr trauriger Art. Das Volk seufzte unter dem Druck von allerlei Tyrannen (10 1–20).

Was soll der Mensch mit seinem Leben anfangen? Seine Antwort lautet wiederholt: Besser ist es, das Leben zu geniessen, als über das Leben und seine Rätsel zu philosophieren 2 24–25 3 12–13 22 5 17–18 7 14 8 15 9 7–10 11 9–10. Man geniesse das Leben, wenn es einem möglich ist. Allein dieser Genuss ist nur denjenigen vorbehalten, denen er von Gott bestimmt ist. Der Verfasser denkt offenbar an erlaubten Genuss der irdischen Segnungen. Mit dem Tode hört alles auf 2 15–18 3 18–22 6 6 9 3 4 10 12 7. Man richte sein Leben so ein, dass man sich nicht zu sehr abquäle mit übermässigen Sorgen 4 4–6, dass man sich nichts versage aus knauserigem Geize 4 8 5 9–16 6 2! Man hüte sich vor einem vereinsamten Leben 4 9–12; man beschwöre sich keine Strafgerichte Gottes herauf 4 17—5 6 und parallele Stellen, wie 5 11 6 10–11 7 10 15–18 8 2–5 10 4–20 11 1–6, auf welche Stellen wir noch in IV zurückkommen müssen.

Unser Weiser befindet sich in schwerem inneren Zwiespalt mit sich selbst, der sich in seinem Buch deutlich wiederspiegelt. Neben seiner pessimistischen Lebens-

anschauung auf Grund der Erfahrung legt er auch Zeugnis ab von seinem Glauben an die Weltregierung Gottes. Ja er hält sogar daran fest, dass Gott zu seiner Zeit richten werde 3 17. Er ist nicht willens seinen Gottesglauben preiszugeben, ebenso wenig als er die Weisheit verachtet, obwohl er aus Erfahrung weiss, dass er des Lebens Rätsel nie lösen könne.

Weitaus die meisten Exegeten der Neuzeit finden in unserm Buch auf diese Weise eine gewisse Einheit, welche die innern Widersprüche zugleich erklärt. So braucht man auch nicht künstlich für die ganze Schrift ein Thema zu suchen, wie früher viele Ausleger gethan haben, vgl. Kuenen Hist.-krit. Einl.[2] III § 104, noch mit Gregorius Magnus u. a. anzunehmen, dass in unserem Buch zwei miteinander diskutieren, von denen der eine von seinem Widerpart stets zurecht gewiesen werde, vgl. de Jong de Prediker X—XI.

Man hat auf allerlei Weise Einheit in unsere Schrift zu bringen getrachtet, in Wirklichkeit aber den Verfasser in eine Zwangsjacke stecken wollen, wogegen er gewiss laut protestiert hätte. So hat man geglaubt, dass er mehr als eine Person sprechend einführe, sie verschiedene Lebensanschauungen vortragen lasse und dem Leser die Entscheidung anheimstelle. Andere glaubten wieder, unser Buch sei aus einer Kombination einander widerstreitender Darstellungen entstanden. Doch annehmbar hat man diese Hypothesen nicht machen können.

Ansprechender ist die Vermutung, dass wir unsere Schrift nicht in der Gestalt vor uns haben, wie sie aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist. Einige wollten mehrere Verse verschieben, am weitesten ging aber hierin Bickell, Der Prediger über den Wert des Daseins. Innsbruck 1884. Dieser nahm an, die Handschrift habe aus losen Blättern bestanden und sei verkehrt gebunden worden, was dann eine heillose Verwirrung der einzelnen Bestandteile verschuldet habe; nun will Bickell durch scharfsinnige Kombination die richtige Aufeinanderfolge wieder herstellen. Man sehe über alle diese Versuche Kuenen Hist.-krit. Einl.[2] § III 103 Anm. 5. Von den einfachsten bis zu den verwickeltsten Versuchen dieser Art dürfen wir behaupten, dass sie sämtlich bei einer richtigen Auffassung des *Predigers* unnötig sind.

Noch am einfachsten scheint uns der Vorschlag zu sein, den Epilog 12 9–14 für unecht zu erklären. Dies that Doederlein (Scholia in V. T. libros poet. p. 187: Salomos Prediger übers. S. 161 f.). Später hat Nachman Krochmal (More Neboche ha-Zeman XI 8 S. 43 104) diese Auffassung dahin modificiert, dass der Zusatz 12 9–14 wenigstens von v. 11 an nicht *Kohelet* allein, sondern der ganzen Gruppe der *Kethubim* gegolten habe. Doch v. 9 und 10 gehen auf den *Prediger*, v. 13 und 14 zeigen grosse Übereinstimmung mit ihm und endlich werden v. 11 und 12 viel natürlicher auf unser Buch als auf die Kethubim überhaupt bezogen.

Es sind in der That manche Anstösse vorhanden, welche die Echtheit des Epilogs in Frage stellen könnten, s. z. B. de Jong S. 142—147. In 12 8 kehrt der Verfasser zu seinem Ausgangspunkt (1 2) „Eitelkeit der Eitelkeiten“ zurück, fällt aus seiner bisherigen Rolle und fängt selbst an über *Kohelet* zu sprechen. Der tiefere Grund der Unechtheiterklärung liegt aber wohl in dem Bestreben, mehr Einheit in die Schrift zu bringen. Deswegen haben sich die Vertreter der Unechtheit gezwungen gesehen, auch mehrere andere Stellen zu streichen, in denen dieselbe Auffassung der Dinge vorgetragen wird, nämlich 11 9^{b} 12 1^{a} 7^{b} 3 17 7 5 8 12–13. Allein

die Gedanken von 12 13 14 finden sich wiederholt in dem Buche (2 24 3 13 4 17 5 6 etc.); es hiesse unseres Erachtens gerade den eigentlichen Zweck des Verfassers verkennen, wollte man seinen Ausgangspunkt (1 2) auch sein letztes Wort (12 8) sein lassen. Übrigens ist die Frage nach der Echtheit des Epilogs eine rein exegetische, s. unseren Commentar.

III. Die Entstehungszeit Kohelets.

Aus dogmatischen Gründen haben zu allen Zeiten Leute gemeint, Salomo für den Verfasser unseres Buches halten zu müssen. Doch die, welche den Beweis dafür antraten, haben mehr beweisen wollen, als der Verfasser selbst sagen wollte. Letzterer lebte in einer Zeit, worin man, um gehört zu werden, unter dem Namen eines berühmten Mannes der Vorzeit auftreten musste. Doch für seine nachdenkenden Leser will er ebensowenig den wahren Sachverhalt verbergen (vgl. I), wie der Verfasser des Danielbuches, vgl. Dan 12 9.

Hugo Grotius erkannte bereits in unserem Buch ein „scriptum serius sub Salomonis nomine" und heute werden sicher nur noch recht wenige in Salomo den Verfasser sehen. Dreierlei Gründe sind für die Datierung unseres Buches ausschlaggebend a) der Standpunkt, b) der historische Hintergrund, c) der Sprachcharakter unseres Buches. Dadurch bestimmen wir seinen Platz in der israelitischen Religionsgeschichte, worüber wir in Abschnitt IV näher handeln werden. Dieser Abschnitt IV bildet dann wiederum seinerseits die Probe für die Richtigkeit unserer Datierung.

a) Der Standpunkt des Predigers. Deutlich erkennbarer Einfluss der griechischen Philosophie lässt sich nicht nachweisen. Diejenigen, welche einen solchen annehmen, wissen nicht sicher, ob der Verfasser von Epikur, Zeno oder Heraklit abhängig ist (s. unseren Comm. zu 3 8). Ein Jude der nachexilischen Gemeinde kann auch ohne besonderes Studium der Philosophie dem Zweifel anheimgefallen sein. Indessen ist es allerdings wahrscheinlich, dass der griechische Geist dem Skepticismus zu solcher Ausdehnung verhalf, dass infolge dessen ein Gelehrter sich gedrungen fühlte, hierüber zu schreiben. Ein mittelbarer Einfluss dieser Philosophie hat also stattgehabt, die ganze geistige Atmosphäre muss von dem Geiste des Zweifels durchdrungen gewesen sein, wenn unser Verfasser derartige Gedanken so freimütig zu äussern wagte. Sein zwiespältiger Standpunkt passt besser in die Periode vor der Makkabäerzeit als in diese selbst oder nach ihr, weil dann beide in ihm noch vereinigten Denkweisen wohl für immer auseinandergefallen waren.

b) Den historischen Hintergrund unseres Buches können wir nur in ganz allgemeinen Zügen skizzieren. Hitzig (Comm. 2. Ausg. v. Nowack, 1883) hat auf Grund von 10 16–19 (vgl. 7 10) an das Jahr 204 v. Chr. gedacht, in dem Ptolemäus V. Epiphanes als Kind auf den Thron der Lagiden unter der Vormundschaft der unzüchtigen Agathoklea kam. Doch Hitzig geht etwas zu weit in dem Aufspüren bestimmter Thatsachen, in der Hauptsache aber wird er wohl recht haben. Damals waren die guten Zeiten vorbei (7 10), deren sich die Juden unter den ersten Lagiden hatten erfreuen dürfen.

Man kann über $\pm$ 200 hinauf oder unter diese Zeit hinabgehen. Die Klagen über Parvenu's, die das Land aussaugen, denen gegenüber es das klügste ist,

sie zu ertragen und zu dulden, würden auch in die zweite Hälfte der persischen Herrschaft passen, wo das Reich des Cyrus allmählich zerbröckelte. Doch empfiehlt sich das Jahr 200 besser wegen der unter a) genannten und unter c) zu nennenden Gründe. Man könnte unseren Verfasser auch in die Regierungszeit Alexander Jannai's (105—79 v. Chr.) setzen. Aber was wir unter a) anführten, spricht nicht für diese Datierung. Völlig ausgeschlossen scheint es uns, mit GRAETZ an die Zeit Herodes des Grossen zu denken (39—4 v. Chr.). In diesem Falle würde es noch unerklärlicher sein, wie die Sopherim sich zur Aufnahme unseres Buches in den Kanon haben entschliessen können; man würde dann auch die Identificierung des *Kohelet* mit Salomo (1 1) auf Rechnung eines Interpolators setzen müssen, vgl. meinen Kanon § 11, Anm. 11.

c) Der Sprachcharakter *Kohelets* deutet auf eine etwas spätere Zeit als die des *Hohenliedes*. Aramäischer Einfluss macht sich geltend; das Ganze erinnert stark an das Hebräisch der Mischna, ja das Vorkommen von Gräcismen lässt sich nicht in Abrede stellen. Die sprachlichen Eigentümlichkeiten sind so stark, dass DELITZSCH urteilte: „Wenn das Buch Kohelet altsalomonisch wäre, so gäbe es keine Geschichte der hebräischen Sprache". In seinem Kommentar S. 197—206 hat er diesen Punkt einer ausführlichen und gründlichen Untersuchung unterzogen (vgl. GRAETZ, Koh S. 185—200).

Aramäische Worte sind: בָּטֵל *vacare*, זְמָן *Zeit*, פִּתְגָם *Ausspruch, Urteil* etc. Mit der Sprache der Mischna berühren sich חוּץ מִן *ausser*, נָהַג *sich führen, benehmen*, כָּשֵׁר *geraten*, die Umschreibungen mit בַּעַל etc. Ferner die vielen Abstracta auf ־ָן, וֹן, וּת, der Gebrauch des Pron. pers. hinter dem Verbum, auch wo auf ersterem kein Nachdruck ruht, die vielen Partikel אִלּוּ *wenn*, עֲדַן *noch*, כְּבֵן *ebenso. sodann*, כְּבָר *vorlängst*, שֶׁ = אֲשֶׁר, sogar die Zusammensetzungen בְּשֶׁל אֲשֶׁר *eo quod*, בְּשֶׁכְּבָר *weil schon vorlängst*, שֶׁגַּם *da auch*, כָּל־עֻמַּת שֶׁ *dem entsprechend wie, genau so wie* etc. Die echt hebräische Syntax ist dem Verfasser fremd, z. B. das Imperf. mit Waw consec. findet sich nur vereinzelt. Endlich begegnen uns auch Gräcismen, als solche sind anzumerken der Gebrauch von יָפֶה *schön* = vortrefflich, καλός, in 5 17 mit טוֹב verbunden (= καλὸς κἀγαθός), תּוּר *umherschauen* = σκέπτεσθαι als philosoph. terminus 1 13 2 3; das häufige תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ = ὑπ' ἥλιον, das sich nur in diesem Buch des AT findet. Vielleicht ist auch die Ellipse 12 13 ein Gräcismus.

Bloss auf dem Standpunkt einer unhaltbaren Schriftbetrachtung kann man dazu kommen, in Salomo den Verfasser zu suchen. Nur solche, die mehr an ihrer Ansicht als an der Schrift selbst hangen, können diese Meinung verteidigen. Form wie Inhalt widerstreben einer solchen Annahme aufs entschiedenste.

IV. Kohelets Stellung in der israelitischen Religionsgeschichte.

RENAN hat einmal unser Buch charakterisiert als ein „livre charmant, le seul livre aimable, qui ait été composé par un Juif" (L'Antichrist p. 101). Der französische Gelehrte ist seiner Vorliebe für dieses Buch getreu geblieben. Er hat einen tieferen Eindruck von der Ehrlichkeit und Einfalt unseres Verfassers erhalten und besonders eine innere Verwandtschaft mit ihm gefühlt. „Et, avec cela, nous l'aimons, car il a vraiment touché toutes nos douleurs" Hist. du peuple d'Isr. V

Chap. XV, S. 166. „On ne fut jamais plus naturel ni plus simple“ S. 183 und, so fährt er fort: „surtout il ne pose jamais“.

Wahrlich dies Lob verdient unser Weiser, der uns dies rätselvolle Buch geschrieben hat. Allein wenn ihn RENAN dann weiter charakterisiert als „peut-être quelque grand-père d'Anne ou de Caïphe, de ces prêtres aristocrates, qui condamnèrent Jésus d'un coeur si léger“ (S. 179), oder wenn er von ihm urteilt „de lui à Henri Heine il n'y a qu'une porte à entr' ouvrir“ S. 185 — so will es uns bedünken, als ob der französische Skeptiker etwas allzu vorschnell in ihm einen Vorläufer von sich gesehen habe; mit Recht schrieb CHEYNE „M. RENAN, in fact, seems to me at once to admire Kohelet too much and to justify his admiration on questionable grounds“ (Job and Solomon, S. 244).

Man müsste sehr viel in unserem Buche streichen oder ignorieren, um RENAN's Urteil beipflichten zu können. Und ebenso steht es, wenn man in ihm den Vorläufer der Schopenhauer'schen Weltanschauung erblickt. Es genügt dann nicht, den Epilog für unecht zu erklären und die ihm verwandten Stellen im Vorausgehenden zu streichen (vgl. II), man müsste zu dem Radicalmittel von P. HAUPT greifen, das er in „the Book of Ecclesiastes, Oriental Studies of the oriental club of Philadelphia“, 1894 (vgl. ThLZ 1895 col. 513 f.) vorschlägt. Darnach ist unser Buch völlig umgearbeitet. Der Verfasser „probably a physician“ und „die echten Teile, soweit wir sie noch herstellen können, sind zwar nach seiner Meinung nicht irreligiös und unmoralisch, aber durchaus antibiblisch“.

Auf der einen Seite scheint uns dieser Vorschlag der einzig konsequente Versuch, Einheit in unser Buch zu bringen. Aber auf der anderen Seite wird uns je länger desto unwahrscheinlicher, dass die Schriftgelehrten noch darüber im Zweifel sein konnten, ob ein solches antibiblisches Buch allein deswegen, weil es für salomonisch galt, in den Kanon gehöre, und dass sie ihm dann mit einigen frommen Phrasen einen biblischen Anstrich gegeben hätten.

Kein harmonisches Ganze, kein Produkt systematischen Denkens, sondern die ehrliche Beichte eines ernsten Mannes, der an vielem zweifelt, was andere so leicht glauben, aber doch nicht den Glauben seiner Kindheit daran geben will: das ist *Kohelet*. Als solch eine Schrift will er genommen sein, als eine solche glauben wir ihn erklären zu können, als eine solche versuchen wir auch nunmehr ihm einen Platz in der israelitischen Religionsgeschichte anzuweisen.

In den *Proverbien* tritt uns ein gewisser Optimismus entgegen. Die Weisen, die in diesem Buche zu uns reden, stehen fest in ihrem Glauben an das messianische Heil, im Glauben an eine Zeit, wo das Gericht vollzogen wird. Die *chokma* ist ihnen ein Mittel, um, wenn auch nicht gerade alles Heils teilhaftig zu werden, so doch das Böse von sich abzuwehren.

Diesen gangbaren Optimismus kann der Weise, dessen literarische Hinterlassenschaft wir in *Kohelet* besitzen, nicht teilen. Er hat Umschau gehalten in der Welt um sich, er hat die Welt in sich, sein eigenes Herz studiert und kann sich mit den landläufigen Meinungen nicht länger zufrieden stellen. Es entstand ein banges Ringen in seiner Seele. Ein getreues Spiegelbild dieses inneren Seelenstreites giebt er uns in seinem Buche. Erfahrung und Glaube stehen in Widerstreit. Wir wollen uns zuerst nun vergegenwärtigen, was er vom irdischen Leben

sagt, und dann, was er von Gott und den Dingen des höheren Lebens urteilt. Seine Anschauungen vom wirklichen Leben sind in der Regel so düster wie möglich. Wirklichen Fortschritt giebt es nicht. Alles in der Natur wie im Menschenleben bewegt sich in einem ewigen Kreislauf. Das Krumme bleibt krumm, das Gerade bleibt gerade. Fortschritt ist nur ein Hirngespinst (Cap. 1). Für den Menschen besteht auch keine bestimmte Lebensaufgabe, kein Ziel, das er erreichen kann. Allem in der Welt ist eine Zeit gesetzt, in dieser thut der Mensch, was er thun muss; er ist absolut determiniert, würden wir sagen. Gottes Absicht bei dieser Welteinrichtung bleibt völlig dunkel. Dies schadet auch nichts, weil der Mensch ja doch nichts am Weltlauf ändern kann (3 1–15). Indessen wäre ihm vom Weltplan etwas im voraus bekannt, so könnte er wenigstens auf der Hut sein, aber diese Erkenntnis ist ihm versagt (8 6–8 17 10 14). Welche Erfahrungen muss nun der Mensch machen? Die Welt liegt im Argen, Unrecht regiert, wo Recht geübt werden sollte. Der Arme wird vom Reichen unterdrückt 4 1–9. Im Staatsleben herrschten Erpressung und Aussaugung durch die Beamten vom königlichen Minister bis zum niedrigsten; die Vornehmen wollen eben allezeit schwelgen. Bei alledem muss man aber erst noch froh sein, wenn eine solche königliche Regierung die Zügel in der Hand behält; denn sonst würde es noch viel schlimmer zugehen (5 7 8 10 5–8 16–19). Sieht es im Familienleben besser aus? Kann man das Leben mit seinem Weibe, der Auserwählten seines Herzens, geniessen? Auch hierin scheint der Verfasser bittere Erfahrungen gemacht zu haben; denn er klagt: *Ich fand eins, das bittrer ist als der Tod, das Weib.* Wie er über das weibliche Geschlecht urteilt, sagt 7 26–28. Müssen solche Erfahrungen nicht dazu führen, das Leben zu hassen, den Tod vor dem Leben zu preisen, noch mehr als beides aber die Fehlgeburt, weil diese nichts von diesem elenden Leben weiss (4 2–3)?

Doch ist der Lebenshass nicht die durchgängige Stimmung. *Süss ist das Licht und gut für die Augen, die Sonne zu sehen* = das Leben zu geniessen, sagt 11 7. Der Tod ist ihm so entsetzlich düster, darum klammert er sich an das Leben. Er weiss wohl, dass auch „geniessen können" eine Gabe Gottes ist. Der einzige Rat, den er zu geben weiss, ist darum: das Leben nach Kräften zu geniessen (2 24 und die zahlreichen Parallelstellen), jedoch so, dass man vor Gottes Augen bestehen kann. Diesen letzteren Gedanken sprechen die vielen in II citierten Mahnungen aus. Auch richte man sein Leben so ein, dass man sich nicht selbst des Genusses beraubt, den uns Gottes Güte gönnt! Er will gleichsam sagen: Viel wird geklagt — und nicht ohne Grund — aber man ist doch auch oft an vielem Leid und Gram selbst schuld; besonders werden die Reichen gegeisselt, die vor lauter Geiz zu keinem Genuss ihres Reichtums kommen (4 7–12). So fasst er das Leben auf. Er hasst das Leben und wünscht den Tod (2 12 4 2 7 1), weil sein Leben nur eine Kette von Enttäuschungen ist. Und dennoch will er es mit beiden Händen festhalten, weil er am Ende seines Lebens nur das dunkle Grab sieht (9 4–6 11 7–8). Mit einer solchen Weltbetrachtung, möchte man meinen, ist ein Glaube an Gott unvereinbar. Und dennoch ist unser Weiser nicht ungläubig. Wie schwer es ihm auch fällt, er für seine Person hält fest an Gott und will, dass Gottesfurcht die Menschen bei ihrem Thun und Treiben leite.

Was glaubt er von Gott und den Dingen des geistlichen Lebens? Die

schwerste Enttäuschung in seinen Lebenserfahrungen ist die ihm sich immer deutlicher aufdrängende Erkenntnis, dass alles durch unabänderliche Gesetze beherrscht ist und sich infolge derselben in einem Kreislauf zu bewegen scheint. Allein er ist weit davon entfernt, daraus zu folgern: es giebt keinen Gott. Im Gegenteil, er sagt vielmehr: nichts geschieht gegen den Willen des Allmächtigen. Ja Kohelet geht so weit, dass er nicht ansteht, auch das Verkehrte auf den göttlichen Willen zurückzuführen (7 13). Aber, wird man einwenden, das ist dann gar kein ethischer Theismus mehr. Nennt man es vielleicht auch Gottesglaube, so ist diese Weltanschauung doch im letzten Grunde, gleich dem Pantheismus, Läugnung einer göttlichen Weltregierung. Doch dieser Vorwurf trifft Kohelet nicht. Denn 7 13 ist nur eine Konsequenz, die sich dem philosophisch angelegten Verfasser aus seinen wirklichen Glaubenssätzen ergab; diese finden einen zutreffenderen Ausdruck 3 11 *Alles hat Gott schön gemacht zu seiner Zeit, auch die Ewigkeit hat er ihnen* den Menschenkindern *ins Herz gelegt*, und 7 29 *Nur dies, siehe, habe ich gefunden, dass Gott den Menschen gerade geschaffen hat, sie aber suchen viele Künste.* Trotz allem, was man auf Grund der Erfahrung auch einwenden könnte, hält er dennoch fest an dem Glauben, dass Gott gerecht ist und zu seiner Zeit richten wird 3 17 8 12 f. 11 9 u. ö.

In Kohelet's Frömmigkeit liegt etwas, das uns zugleich abstösst und anzieht. Von kindlich fröhlichem Gottvertrauen, von einem wirklichen Bauen auf Gott, wie in den Psalmen, finden wir nichts. Achten wir jedoch auf seine Demut Gott gegenüber 3 14 18 und lesen wir 4 17—5 6, wie er durch sie die Frömmigkeit beherrscht sehen will, dann erkennen wir, dass in der Frömmigkeit seiner Zeitgenossen viel gewesen sein muss, was die Ehrfurcht vor dem Allerhöchsten völlig vermissen liess. Er hält es mit den Gottesfürchtigen, die Gott wirklich fürchten 8 12. Er will nicht, dass man in den Tempel gehe, um eitle Gelübde abzulegen und Gott zu betrügen, sondern damit man seinen heiligen Willen vernehme und lerne: Gehorsam ist besser als Opfer 4 17. — Mag auch in Delitzsch's Ausdruck, Kohelet sei das „Hohelied der Gottesfurcht", etwas Übertreibung liegen, so gebraucht er ihn doch mit vollem Recht als Antwort auf Heine's Charakterisierung als „das Hohelied der Skepsis".

Hat nun der Glaube bei Kohelet Einfluss auf seine Ethik und Weltanschauung im allgemeinen ausgeübt? Es will uns bedünken, dass Kohelet auch in diesem Punkte von Vielen missverstanden wurde. Wiederholt (2 24 5 17 6 7–9 10 7–10 u. ö.) rät er, das Leben zu geniessen. Nun meinen viele, dass auf diesen Rat seine ganze Lebensphilosophie hinauslaufe. Damit thut man ihm aber Unrecht. Der Verfasser giebt kein umfassendes System der Ethik, keine geschlossene Tugendlehre. Doch er, der so entschieden dem wirklichen Genuss der Lebensfreude das Wort redet, giebt auch deutlich zu verstehen, dass er den Ernst des Lebens der thörichten Freude der Menschen vorzieht 7 1–9. Er fand auch bei der Freude keinen יִתְרוֹן *Gewinn*, weil er ihr sich als Weiser hingab 2 3; er ermahnt zu einem solchen Genusse, dass man nicht hinterher sich vor Gottes Gericht zu fürchten brauche 11 9 12 1. Auch die eudämonistische Färbung seiner Ethik muss man bei Kohelet im Lichte der Zeitgeschichte verstehen. Er sieht viel Elend und Schmerz, aber erkennt auch, dass viel Leid erspart werden könnte, wenn sich die Menschen nicht durch eigene Schuld dessen beraubten, was ihnen Gottes Güte bescheren will. Darum wendet er sich mit Sarkasmus gegen den Geizhals, der sein Geld immer nur aufstapelt, ohne Ge-

nuss von ihm zu haben. Darum bekämpft er auch die Askese seiner Zeitgenossen, die aufkommende pharisäische Richtung, die durch eifrige und übertriebene Erfüllung des Gesetzes die Heilszeit rascher herbeizwingen wollte — als ob sie dadurch „etwas Neues unter der Sonne" zu wege bringen könnte! In dieser Beleuchtung will auch die oft missverstandene Mahnung: „*Sei nicht zu fromm*" 7 14 verstanden werden.

So bleibt Kohelet auch in seiner Empfehlung des Lebensgenusses der Weise, der gute Lehren der Lebensweisheit giebt. Man geniesse, lehrt er, was Gott uns zum Genusse bestimmt hat, aber so, dass Gott es sehen darf, und stehe sich selbst nicht im Weg durch Thorheit, Geiz oder unredliche Ehrsucht (4 4–6), aber auch nicht durch eine falsche Frömmigkeit, die durch leere Gelübde, lange Gebete und Werkheiligkeit Gottes Weltregierung glaubt beeinflussen zu können. Bei allem aber dringt Kohelet, scheinbar in Selbstwiderspruch, auf energische Thätigkeit. Hängt auch die Zukunft nicht vom Menschen ab, befindet er sich ihr gegenüber in völliger Ungewissheit, so ist dies kein Grund, die Hände in den Schoss zu legen, sondern im Gegenteil ein Sporn, alles, was in dem Bereiche unserer Hände liegt, mit Aufbietung aller Kräfte zu vollbringen 9 10 11 3–6.

Unser Weiser ist also eine durch und durch praktische Natur. Daher kommt auch seine Abneigung gegen das endlose Grübeln über die Zukunft, die doch dem Menschen verborgen bleibt. Ist er nun auch so konsequent, das köstliche Kleinod jeder Religion, die Hoffnung preiszugeben? Leider, das thut er; das muss unumwunden zugestanden werden. Seine Hoffnung ist weg, und darum ist er so melancholisch. Auch darin will er im Lichte der Zeitgeschichte verstanden und entschuldigt werden. Wir befinden uns in einer Zeit, in der viele fromme Israeliten von den überspanntesten Hoffnungen getragen waren. Jeden Augenblick erwarteten sie das Anbrechen der messianischen Zeit. In allem erblickten sie Vorzeichen für das Kommen der längst ersehnten Heilszeit; davon zeugen die Apokalypsen, die zum grossen Teil jener Zeit entstammen. Wir wissen aber, wie weit noch die Erfüllung war und einen wie ganz anderen Weg die wirkliche Geschichte des Gottesreiches in dieser Welt eingeschlagen hat, als sich Israels fromme Werkheilige vorgestellt hatten. In dieser ganzen damaligen Zeitströmung lässt sich bei Anerkennung aller religiösen Wärme etwas krankhaft Überspanntes nicht in Abrede stellen. Dagegen kämpft Kohelet, wenn er mit seinem scharfen Blick den Gang der bisherigen Geschichte mustert und zu dem Resultate kommt: *Es giebt gar nichts Neues unter der Sonne* 1 9.

So kann er sich auch den damals aufkommenden Auferstehungsglauben nicht aneignen. Viele Frommen begannen damals zu glauben, dass Gott auch für die schon Verstorbenen eine herrlichere Zukunft bereitet habe, als es sich Alt-Israel unter dem Leben in Scheôl vorstellte. Vielleicht war dem Verfasser der griechische Unsterblichkeitsglaube bekannt, sicher waren ihm wenigstens die eben erwähnten Hoffnungen seiner Landsleute nicht fremd. Er kann sie nicht teilen. Denn „die heiligen Schriften" seiner Tage wissen nichts von ihr. Wohl waren einige eschatologische Schriften wie Jes 24–27 erschienen, welche von diesem Glauben redeten, wohl spricht das innerste Bedürfnis des Herzens zu Gunsten desselben: er, der nüchterne Empiriker, kann ihn dennoch nicht annehmen. Wohl erkennt auch

er an, dass *Gott die Ewigkeit* den Menschen *ins Herz gelegt habe* (3 11) d. i. das Vermögen, sich die Ewigkeit vorzustellen, ja einen gewissen Ewigkeitsdurst hat er dem Menschen anerschaffen; allein das alles vermehrt nur sein Leid. Kohelet findet gerade dies am ärgsten, dass trotzdem die Erfahrung nichts anderes lehrt als dies: das Ende des Menschenlebens sei der unerbittliche Tod 3 22 6 12 12 7. Das *ewige Haus* (12 7) ist für ihn das schaurige Grab. Sagt er, dass der Geist zu Gott zurückkehre, so denkt er nicht an ein persönliches Fortleben bei Gott, sondern daran, dass Gott das Lebensprincip aus dem Leibe zu sich zurückziehe. Diese Auffassung der Stelle wird durch den Inhalt des ganzen Buchs und den melancholischen Ton, der dasselbe durchzieht, gefordert.

Das Tragische des Buches liegt in seinem Selbstwiderspruch. Man sollte erwarten, dass unser Verfasser schliesslich zur Gottesläugnung gedrängt werde. „Théodore de Cyrène qui a tant de rapports avec lui, conclut, en effet, à l'athéisme. Mais l'inconséquence de Cohélet a quelque chose de touchant. Aux deux ou trois endroits où l'on croirait qu'il va s'enforcer dans le pur matérialisme, il se relève tout à coup par un accent élevé" (Renan Hist. du peuple d'Isr. V S. 182). Dies ist auch der Grund, warum die Einheit in seinen Betrachtungen fehlt. Es sind Gefühlsstimmungen, die uns beschrieben werden. Die einzige logische Konsequenz, die er zieht, ist, dass alles Glück nur relativ ist. Darum lauten auch alle seine Lebensregeln: „Besser dies als das" (7 1–9). Oft bricht er seine der Erfahrung entnommenen Reflexionen über das Leben durch Zeugnisse seines Glaubens ab, um aber nach den kurzen Glaubenssätzen mit schneidender Ironie gleich wieder die herbe Wirklichkeit reden zu lassen, so z. B. 2 13 14 8 12–14 13 17–18 u. ö.

Kohelet nimmt einen wichtigen Platz im Kanon des AT ein. Er ist ein wertvolles Dokument aus der Geschichte von Israels einzigartiger Religion. Seine Bedeutung für die Geschichte des Reiches Gottes ist aber rein negativ. Es spricht aus ihm ein schreiendes Verlangen nach Befriedigung geistiger Bedürfnisse und Nöte, wie solche im ganzen AT nicht rückhaltsloser aufgedeckt sind als hier, ein Verlangen, das nur in dem gestillt werden konnte, der das ewige Leben ist und uns das *ewige Haus* in dem Vaterhaus mit seinen vielen Wohnungen (Joh 14 2) erkennen lässt.

V. Die griechische Übersetzung Kohelets.

Die verschiedenen Übersetzungen unseres Buches enthalten im allgemeinen wenig Material zur Feststellung des Textes. Besondere Aufmerksamkeit verdient jedoch die LXX. Ihre Übersetzung von *Kohelet* zeichnet sich aus durch eine peinliche Wörtlichkeit nach der Art Aquila's. Grätz machte diese Thatsache zur Bestätigung seiner Hypothese, dass *Kohelet* erst unter Herodes dem Gr. verfasst sei, geltend. Nach ihm fehlte unser Buch ursprünglich in der LXX, und in viele LXX-Handschriften sei darum Aquila's Übersetzung aufgenommen worden.

Eine gründliche Untersuchung hat diese Frage durch A. Dillmann Sitz. Ber. der Berl. Akad. 1892 S. 1 (3)—14 (16) und durch E. Klostermann De libri Cohelet versione Alexandrina 1892 S. 37 ff. gefunden. Beide Gelehrte kommen zu demselben Resultat. Darnach hat ursprünglich eine LXX-Übersetzung bestanden. Diese aber

ist, ähnlich wie viele andere Bücher nach THEODOTION's Übersetzung korrigiert wurden, nach der von AQUILA verbessert worden. Einer grossen Zahl von Eigenheiten AQUILA's gegenüber hat der gegenwärtige LXX-Text sehr viele Abweichungen vom masoretischen Original bewahrt, die zu AQUILA's Zeit undenkbar sind (vgl. DILLMANN S. 8 [10] ff.). Zum grossen Teil sind die wörtlichen Übertragungen AQUILA's erst nach ORIGENES in die Hss gekommen. Dass unser Buch nun gerade nach dem Texte AQUILA's und nicht wie sonst nach dem THEODOTION's durchkorrigiert ist, kann daraus erklärt werden, dass Kohelet in christlichen Kreisen wenig gelesen wurde. Im NT wird er nie citert; mit bereits frühe sich geltend machenden asketischen Neigungen der Christen stand er in flagrantem Widerspruch. Aber als der Streit über den Kanon bei den Juden endgültig entschieden war, wurde *Kohelet* als kanonische Schrift auch von den Christen recipiert. Bei diesem specifisch jüdischen Buch hielt man sich auch an die streng jüdische Übersetzung, nämlich an die von AQUILA. Übrigens ist ein Einfluss des AQUILA-Textes auch bei anderen Büchern in LXX-Handschriften bemerkbar, vgl. DILLMANN S. 14 (16). Die Mitteilung des HIERONYMUS (vgl. FIELD Origenis Hexapla p. XXIV), dass AQUILA erst eine freiere Übersetzung und später eine κατ' ἀκρίβειαν angefertigt habe, hat wenig Wahrscheinlichkeit. Auf jeden Fall aber kann der jetzige LXX-Text nicht die erste AQUILA-Übersetzung sein. Denn weder der nur ein Jahrhundert später lebende ORIGENES, noch die Syro-Hexaplaris, noch HIERONYMUS selbst nennen ihn so. Was ED. KÖNIG Einl. S. 427 f. gegen dieses Ergebnis geltend macht, ist nicht beweiskräftig. Er meint, dass eine Textrevision auf Grund des AQUILA-textes nur dann möglich sei, wenn sich die zu revidierende Handschrift enge an AQUILA anschloss. Ferner könnten viele aquilaische Eigentümlichkeiten nicht aus einer einfachen Revision erklärt werden. Allein, was den ersten Einwand betrifft, so kann, wenn soviele andere Handschriften nach THEODOTION korrigiert wurden, dies auch in unserem Buch nach AQUILA geschehen sein, weil die Christen dasselbe ausschliesslich auf die Autorität jüdischer Schulen hin aufnahmen. Und gegen den zweiten Einwand ist zu bemerken, dass es, wenn einmal eine Revision nach AQUILA vorgenommen wurde, fraglich ist, ob dies mehr oder minder gründlich geschah.

VI. Litteratur.

LUTHER, Eccl. Salom. cum annot. Vit. 1532; M. GEIER. Lips. 1647; SEB. SCHMIDT, Argent. 1691; H. GROTIUS, Annot. in Vet. Test. ed. Vogel, Hal. 1775. tom. I: DÖDERLEIN, Salomo's Pred. u. hoh. Lied übers. mit Anm., Jena 1784; ZIRKEL, der Pred. Sal. 1792; UMBREIT, Kohelet's des weisen Königs Seelenkampf, Gotha 1818 u. Cohelet Scepticus de summo bono, Gött. 1820; KÖSTER, Hiob u. d. Pred. Sal. Schleswig 1831; A. KNOBEL, Lpz. 1836; H. EWALD Poet. Schrr. des AT IV, Gött. 1837; 2. Aufl. u. d. Titel: Die Dichter des alt. Bundes II, 1867; HITZIG, Leipz. 1846; 2. Aufl. v. NOWACK 1883; ELSTER, Gött. 1855; VAIHINGER, Der Pred. u. d. Hohel., Stuttg. 1858 s. PRE[1] XII 92 ff.; HENGSTENBERG, Berl. 1859; HAHN, Comm. Leipz. 1860; P. DE JONG, de Prediker vertaald en verklaard, Leiden 1861, vgl. dazu Godgl. Bijdragen 1862 S. 328—345 und Nieuwe Jaarboeken voor wetenschapel. Theol. VI. 345—365. Dieser vortreffliche Commentar des holl. Orientalisten ist in Deutschland auf-

fallender Weise ganz unbekannt geblieben. Ginsburg, Lond. 1861; Kleinert, d. Pred. Salom. 1864 und der Art. Prediger in PRE²; Zöckler, d. Pred. Sal. (im Lange'schen Bibelwerk) 1867; Frz. Delitzsch, Leipz. 1875; Tyler, Eccl. Lond. 1874; Plumptre, Cambridge 1881; Renan, l'Ecclésiaste, Paris 1882; Charles H. H. Wright, The Book of Kohelet, Lond. 1883; Bickell, Kohelet 1886; Volck, in Strack-Zöckler's kurzgefasstem Comm. S. 110.

Von monographischer Litt.: R. Henzi, Progr. quo libri Eccl. argumenti brevis adumbratio continetur, Dorpat 1827; Vaihinger, Über den Plan des Pred., Stud. u. Kritt. 1848, H. 2; Umbreit, Die Einheit des B. Koh., Stud. u. Kritt. 1857; Vilmar, Pastoraltheol. Blätter 1863 I, S. 241 ff.; Öhler, die Grundzüge der altt. Weisheit Tübingen S. 29 ff. 1854; J. van Gilse, Godgel. Bydragen 1855 S. 843—871; Reusch, Zur Frage über den Verf. des Koh., Tüb. Theol. Quartalschr. 1860 S. 430 f.; Gurlitt, Zur Erkl. des B. Koh., Stud. u. Kritt. 1865, II, S. 321 ff.; Bloch, Urspr. u. Entstehungszeit des B. Koh. 1872; Kleinert, Sind im B. Koh. ausserhebräische Einflüsse anzuerkennen? Stud. u. Kritt. 1883, 761 ff.; Köhler, Über die Grundanschauungen des B. Koh., Erl. 1885; E. Pfleiderer, Die Philos. des Heraklit v. Ephesus im Lichte der Mysterienidee, Berlin 1886, S. 255 ff.; Bickell, der Prediger über den Wert des Daseins. Innsbruck 1884; Schiffer, das Buch Kohelet nach der Auffassung der Weisen des Talm. u. Midrasch 1884; S. Ensinger, der Masoratext des Koh., krit. untersucht, Leipzig 1890; P. Haupt, The Book of Eccl., Orient. Studies of the orient. club of Philadelphia 1894, vgl. ThLZ 1895 Col. 513 f. Vgl. noch Heider, Ecclesiastae de immortalitate animi qualis fuerit sententia, Erl. 1838; Renan, Hist. du peuple d'Isr. V, ch. XV; R. Bidder, Über Koh.'s Stellung zum Unsterblichkeitsglauben, Erl. 1875 u. J. F. Winzer, Comment. de l. Koh. XI, 9—XII, 7, Leipz. 1818, f., 3 Programme; Bernstein, Quaestiones nonnullae Koheletanae, Breslau 1854. Ferner sind zu vergleichen die einschlägigen Partieen der AT-lichen Einleitungen u. Theologieen. S. auch A. Palm, die Qoheleth-Litt. Ein Beitrag zur Gesch. der Exegese des AT, Tübingen 1888.

Erklärung.

Die Eitelkeit des menschlichen Treibens in dem ewigen Einerlei I 1—11.

Jede Einteilung unsres Buches ist willkürlich und gewissermassen unvereinbar mit dem Charakter dieser Schrift, vgl. Einl. II. Doch ist es zur Erleichterung des Verständnisses nicht unzweckmässig, den einzelnen Abschnitten Überschriften zu geben. Da es sich uns nur um die Anwendung eines äussern Hilfsmittels zur Verdeutlichung dessen handelt, was unser Verfasser meint, halten wir uns hier an Rüetschi's Einteilung in seiner Übersetzung bei Kautzsch. Durch diese soll unserm Buch kein tiefsinniger Gedankengang unterlegt, sondern nur der Hauptgedanke einzelner sich von selbst ergebender Abschnitte klar herausgehoben werden.

V. 1–11 bilden gleichsam eine Einleitung zum ganzen Buch. Nach der Überschrift (v. 1) beginnt der Verfasser seine bittre Klage über das Eitle jeglichen menschlichen Strebens. Alles dreht sich in einem ewigen Kreislauf. Der Lauf der Sonne, der Winde, der Bäche und der Lauf des Menschenlebens: überall dasselbe Schauspiel. Ein Geschlecht kommt, ein andres geht. Alles verläuft nach bestimmten Gesetzen; aber Plan und Zweck ist nirgends zu entdecken, auf jeden Fall wird ein Zweck nie erreicht.

1 דִּבְרֵי־קֹהֶלֶת בֶּן־דָּוִד *Worte des Predigers, des Sohnes Davids.* Diese Überschrift enthält deutlich einen verblümten Namen für Salomo. Renan's Vermutung, die er zuletzt wieder in seiner Hist. du peuple d'Isr. V, 1894 p. 158 ausgesprochen hat: Dieser Name sei durch irgendwelche spätjüdische Spitzfindigkeit wie z. B. durch Athbasch oder Albam — wo man ת statt א, ש statt ב, oder ל statt א, מ statt ב u. s. w. liest — aus שְׁלֹמֹה herausgeklügelt worden, bleibt eine unbewiesene Behauptung. Renan giebt selbst zu, dass der Schlüssel dieser Geheimschrift noch nicht entdeckt sei. vgl. Grätz, Koh. S. 17. P. Cassel Zeitschr. Sunem, 19. Mai 1882, und König Einl. S. 429 weisen darauf hin, dass der Zahlenwert von קֹהֶלֶת = 535 ist, während der von שְׁלֹמֹה בֶן דָּוִד הַמֶּלֶךְ = 536 ist. Das ist jedoch auf alle Fälle unbestreitbar, dass Salomo gemeint und unser Buch *e persona Salomonis* geschrieben ist, s. v. 12. Im Epilog (12 9–14) giebt der Verfasser deutlich zu erkennen, dass er seine Worte Salomo nur in den Mund legt, mit seinem Buch also durchaus keine pseudepigraphische Schrift schreiben wollte. S. zu 1 12 16. קֹהֶלֶת übersetzt die LXX richtig durch Ἐκκλησιαστής, Hieronymus durch *concionator*, Vulg. *Ecclesiastes*, Luther u. a. *Prediger*. Das Wort kann mit קָהָל *Volksversammlung* in engen Zusammenhang gebracht und als *Redner, Prediger in einer Versammlung* erklärt werden. Die Femininform lässt zwei Auslegungen zu: 1) die predigende sc. Weisheit, was aber unwahrscheinlich ist, da 1 1 und 1 12 קֹהֶלֶת zu unverkennbar mit Salomo identificiert ist; darum ist hier der 2. Auslegung der Vorzug zu geben: Der Pre-

diger κατ' ἐξοχήν, eine im Arabischen häufige Bildung, s. Wright Arab. Gramm. 1. ed. III p. 139. Zu vergleichen sind סֹפֶרֶת Esr 2 55 Neh 7 57, פֹּכֶרֶת Esr 2 57 im Hebräischen. Solche eigentümliche Bildungen wollen ursprünglich und zunächst die im Stammwort liegende Eigenschaft der betreffenden Person in besonderm Masse zuerkennen, sie gleichsam für den Inbegriff dessen erklären, was das Stammwort sagt, z. B. arab. *'allāma* die personificierte Gelehrtheit = *doctissimus* als Titel. Daraus fliesst dann auch ganz von selbst die Nuancierung der Bedeutung dahin, dass die Person diese Eigenschaft fortwährend bethätigt, ihre Ausübung zu ihrem Beruf, zu ihrem Amte macht z. B. خَلِيفَة *chalîfa* (fem. von *chalîf* = nachrückend) einer dessen Amt es ist, nachzurücken, Stellvertreter zu sein = Kalif. Diese letztere Bedeutung trifft bei unserm Worte zu, vgl. Delitzsch, Koh S. 211 ff., Ges.-Kautzsch[26] § 122 v. מֶלֶךְ בִּירוּשָׁלָם nach der Accentuation nicht eng mit דָּוִד zu verbinden, sondern als Apposition zu dem implicite genannten שְׁלֹמֹה zu nehmen, vgl. 1 12.

2 enthält die im ganzen Buch durchklingende Klage, mit der auch 12 8 geschlossen wird. Denn 12 8 giebt sich gerade durch diese Klage als Schluss zu erkennen. 12 9–14 ist sicher Epilog, wenn auch, wie wir glauben, aus des Verfassers eigner Feder. הֲבֵל הֲבָלִים statt הֲבַל ה', aramaisierende Verbindung der Segolatform הֲבֵל. *Eitelkeit der Eitelkeiten* = höchste Eitelkeit, eine hebr. Ausdrucksweise wie עֶבֶד עֲבָדִים Gen 9 25 u. ö. הֶבֶל *Hauch* als Bild des Bestandlosen. **3** Hier beginnt die Kritik am menschlichen Leben, welche der Verfasser üben will. Die Antwort auf die Frage v. 3 hat er schon v. 2 gegeben. יִתְרוֹן nur in Koh, bedeutet eigentl. *was übrig bleibt*, hier, 2 11 3 9 u. ö. *Gewinn, Nutzen*, manchmal, z. B. 2 13 7 12, besser durch *Vorzug* zu übersetzen. Diese Bedeutungen verdankt unser Wort wohl aramäischem Einfluss, vgl. ܝܬܪܢܐ utilitas, praestantia. תַּחַת הַשָּׁמֶשׁ *unter der Sonne*, vielleicht ein Graecismus = ὑφ' ἡλίῳ, gewöhnliche Ausdrucksweise des Predigers zur Bezeichnung der irdischen Welt, die wir eine untermondliche (sublunarische) nennen.

4–8 Der Weise „findet in der Natur ein Echo der traurigen Stimmung, die sein Gemüt erfüllt" (de Jong). Auch in der Menschenwelt um ihn sieht es aus, wie in seinem Innersten: ein Jagen und Hasten nach Veränderung und dennoch bleibt alles im letzten Grunde ein ewiges Einerlei. Etwas wirklich neues giebt es nicht unter der Sonne. Absichtlich sind in diesen Versen die Participia gewählt, um die ewige Fortdauer der genannten Bewegungen vor Augen zu malen. **4** schliesst sich an v. 3 an. Der Gedankenfortschritt von diesem und den folgenden Versen ist: Wie kann der nichtige Mensch, der rasch kommt und geht (v. 4), daran denken, ein Ziel zu erreichen, da selbst die gewaltigen Kräfte in der Natur trotz ihrer furchtbaren Anstrengungen nie an ein Ziel kommen (v. 5–8)! Zu 4[b] bemerkt Hieronymus: Quid hac vanius vanitate, quam terram manere, quae hominum causa facta est, et hominem ipsum, terrae dominum, tam repente in pulverem dissolvi? Auf der trägen, unveränderlichen Erde herrscht durch das Kommen und Gehen der Menschengeschlechter wohl ein leeres eitles Gewühl, aber kein Leben. **5** Die Alten dachten sich die Sonne gleichsam als kleines Zubehör zu der Erde. Die Sonne macht nun von der Unveränderlichkeit der Erde eine Ausnahme — aber nur

scheinbar. Sie geht auf und unter, aber darin wiederholt sich genau dieselbe Bewegung. וְאֶל־מְקוֹמוֹ שׁוֹאֵף *und eilt an ihren Ort,* trotz des Klein-Zakef der Masorethen über dem vorletzten Wort so zu verbinden. זוֹרֵחַ הִוא שָׁם ist ein Relativsatz, der sich an אֶל־מְקוֹמוֹ anschliesst: *an ihren Ort, woselbst* etc. שָׁאַף *schnauben*, prägn. nach etwas hinschnauben = atemlos eilen, vgl. הַפִּיחַ Hab 2 3. Nachts nämlich muss nach der Vorstellung der Alten die Sonne unter der Erde sich abjagen, um frühmorgens rechtzeitig am Ort des Aufgangs zu sein. **6** Das Subj. הָרוּחַ *der Wind* steht wohl absichtlich am Schlusse: dieselbe ruhelos sich wiederholende Bewegung — nur bei einem andern Subjekt. Nichts ist ruheloser als der Wind, bald ist er im Norden, bald im Süden, aber eine neue Bewegung macht er nicht, er bewegt sich im ewigen Kreislauf, was durch סָבַב und die drei asyndetischen Participia in v. 6a, und durch וְעַל־סְבִיבֹתָיו שָׁב *und zu seinen Kreisen* (= Kreisläufen) *kehrt er zurück* in v. 6b recht wirksam und malerisch ausgedrückt wird. דָּרוֹם *Süden* das Wort nur in jungen Stücken, zuerst bei Hes 40 22 24 27 u. s. w. **7** Ins Meer fliessen alle Flüsse, ohne dass man darin eine Zunahme der Wassermenge merkt. Das Zufliessen ist also eine stete, aber zwecklose Wiederholung, ein ermüdender Kreislauf, vgl. Aristophanes Wolken v. 1294: οὐδὲν γίγνεται ἐπιρρεόντων τῶν ποταμῶν πλείων. שָׁבִים לָלֶכֶת *sie gehen immer wieder,* redet durchaus nicht vom Zurückkehren der Flüsse zu ihrem (eigentlichen) Ursprung. שׁוּב mit לְ oder asyndetischem Verb. fin. drückt das Wiederholen einer Handlung aus. **8** zieht das Facit: Alles müht sich ab, die Worte fehlen es zu schildern. Viel giebt es in der Welt zu sehen und zu hören, aber Sättigung und Befriedigung gewährt dies dem Menschengeiste nicht. de Jong übersetzt: „Alle Worte sind abgemattet; niemand kann etwas aussprechen, was zu sehen das Auge nicht (bereits) gesättigt ist, was zu hören das Ohr nicht (bereits) voll ist.“ Darnach wäre hier ein weiteres Beispiel zu den sich ewig wiederholenden und jedesmal wieder vergeblich sich abmattenden Dingen hinzugefügt. Allein man würde dann bei unserm Verfasser, der mit zusammengesetzten Partikeln nicht kargt, ein בַּאֲשֶׁר oder מֵאֲשֶׁר vor לֹא־תִשְׂבַּע erwartet haben. Man kann auch den Schwerpunkt auf יְגֵעִים legen. Es wird dann summarisch die Aufzählung der sich zwecklos abmühenden Dinge abgeschlossen, deren soviele sind, dass kein Mensch sie alle aussprechen, kein Auge sie mit dem Blicke umfassen, kein Ohr sie aufnehmen kann (Delitzsch).

9—11 Giebt es nach v. 4–8 im letzten Grunde keine wesentliche Veränderung, bleibt alles beim Alten, so folgt notwendig, dass dann auch von „etwas Neuem“ keine Rede sein kann (v. 9). Behaupten dies manche öfter doch (v. 10), so kommt das nur daher, dass die Erinnerung an Früheres so völlig verloren geht (v. 11). **9b** *Gar nichts Neues,* כָּל mit der Neg. drückt immer die absolute Verneinung aus. Gar nichts, also auch keine Besserung trostloser Verhältnisse, keine Heilszeit, deren Vorzeichen die Frommen zu sehen wähnen. Alles bleibt, wie es ist, vgl. II Pt 3 4. Eine solche Anwendung und Häufung von שׁ wäre im ältern Hebräisch ausgeschlossen. **10** Der Vers geht auf den Einwand ein, dass doch viele Menschen Neues zu sehen vorgeben. Wer tiefer schaut, erkennt in dem vermeintlich Neuen jedesmal etwas

längst Dagewesenes. כְּבָר *längst*, spätlhebr. u. aram. nur in Koh vorkommend. wird entweder mit כְּבָרָה zusammengestellt oder als komponiert aus כְּ + בָּר *Grösse, Länge*, angesehen; בר wird in der aram. Adverbialbildung בְּרַם *nur* wiedergefunden, so Nöldeke Mand. Gramm. 202; מִלְּפָנֵינוּ *vor uns* von der Zeit, vgl. Jdc 1 10 11 Jes 41 26. **11** עִם שֶׁיִּהְיוּ וגו *bei denen, die noch später sein werden*. Da aber 2 16 עִם die Bedeutung *unâ cum* hat, übersetzt man richtiger mit de Jong: *ebensowenig* wird ein Andenken sein *an diejenigen, die darnach leben werden*. Auf die Thatsache des Vergessenwerdens kommt es an, gleichgültig ist, durch wen.

Des Predigers Erfahrung über die Eitelkeit alles Thuns und alles Strebens nach Wissen I 12–18.

Alle Anstrengung ist vergebens. Allen sind bestimmte Schranken gezogen, denen nicht nur der Mensch, sondern auch die gewaltigen Naturmächte unterworfen sind. Alles ist zu ein- und demselben ewigen Kreislauf verurteilt. Dies lehrt uns die Einleitung 1 1–11. Jetzt will der Verfasser erzählen, wie er auf verschiedenen Wegen die Erreichung seines Zieles versucht hat. Allein überall fand er Enttäuschung. Doch etwas hat er bei seinen vergeblichen Versuchen gelernt: praktische Lebensweisheit; mit ihr will er nun auch andere vertraut machen. 1 12–18 beginnt er mit der Aufzählung seiner grössten Enttäuschung; dies war die Erfahrung: alles Streben nach Weisheit ist für ihn selbst Eitelkeit geblieben.

12 Der Verfasser tritt hier als *Salomo redivivus* auf. Der geschichtliche Salomo ist als regierender König gestorben; er konnte nie von sich sagen: הָיִיתִי מֶלֶךְ *ich bin König gewesen*. Weil Salomo für den Inbegriff aller denkbaren Weisheit galt. legte der Schreiber unseres Buches seine Worte ihm in den Mund und gab ihnen dadurch mehr Gewicht. **13** נָתַן לִבּוֹ לְ *sein Herz*, seinen Sinn *auf etwas richten*. תור *kreisen, drehen, winden*, dann *herumgehen* als Kundschafter, *auskundschaften*, hier, mit עַל konstruiert, völlig = σκέπτεσθαι als terminus der griech. Philosophie, dessen Übersetzung es zu sein scheint, vgl. 2 3. עִנְיָן sehr gebräuchlich im Aramäischen, im AT nur in Koh und zwar in zwei Bedeutungen 1) *Beschäftigung* (so hier) oder *Geschäft*, 2) *Sache, Ding* überhaupt. Es ist eine Bildung von dem gleich folgenden עָנָה *sich abmühen*, beschäftigen *mit etwas* (בְּ) vgl. 3 10. Nach v. 13c ist der Durst nach Weisheit von Gott selbst ins Menschenherz gelegt; doch diese Gottesgabe kann der Prediger nicht bedingungslos preisen, es ist ihm im Gegenteil *eine leidige Mühe, sich damit abzumühen*. **14** Auch hier ist noch von Weisheit die Rede. Denn wenn auch in unserm Buch ihre theoretische Seite mehr als z. B. im Spruchbuch in den Vordergrund tritt, so verleugnet die hebr. *chokma* doch auch hier ihren eigentlich praktischen Charakter nicht. Bei כָּל־ הַמַּעֲשִׂים sind wahrscheinlich die guten Werke der wahrhaft Weisen gemeint. die fromm und gottesfürchtig leben, vgl. v. 15. רָעָה eigentl. *hinterdreingehen* (Gen 32 19 20), *hinter* etwas *her sein*. רְעוּת רוּחַ *Streben nach Wind*, vgl. Hos 12 2. **15** Die wahren Weisen wollen so gerne das Verkehrte aus der Welt wegschaffen und den Mangel ausfüllen. Doch selbst dieses edle Streben ist eitel. da ja alles doch unveränderlich bleibt. 7 13 wird das Krumme sogar unmittelbar auf Gott zurückgeführt. תָּקַן *gerade sein, gerade werden*, spät-

hebräisch, nur in Koh. *Und Mangelndes kann nicht gezählt werden* kann bedeuten: Mangel bleibt Mangel; was fehlt, kann nie als vorhanden in Rechnung gebracht werden. Symmachus: τὸ ὑστέρημα μὴ δυνάμενον ἀναπληρῶσαι τὸν ἀριθμόν. Vielleicht aber ist mit Ewald חֲמָנוֹת in חֲמָלוֹת (und dies = הֲמָלָא) zu ändern: *Mangel kann nicht ausgefüllt werden.* **16** דִּבַּרְתִּי אֲנִי עִם־לִבִּי *ich unterredete mich mit* (Dtn 5 4) *meinem eignen Herzen,* ging mit mir selbst zu rate; 2 1 15 אָמַר בְּלִבּוֹ vom innern Zwiegespräch. הַרְבֵּה adv. = *in Fülle.* Hier fällt der Verfasser aus der Rolle: Salomo war ja erst der zweite König in Jerusalem; seine jebusitischen Vorgänger kann er doch unmöglich meinen bei den Worten: *alle, die vor mir über Jerusalem gewesen sind.* **17** „Contrariis contraria intelliguntur". Beides, Weisheit und Thorheit will er darum kennen lernen. הוֹלֵלוֹת auch plene הוֹלֵלוּת *Tollheit.* Der Ausgang וּת = וֹת Barth Nominalbildung in den sem. Spr. § 259c. Das Wort nur in Koh und zwar noch 2 12 7 25 9 3 (und הוֹלֻלוֹת 10 13). שִׂכְלוּת inkorrekt geschrieben für סִכְלוּת. Die Bildungen auf וּת sind aramaisierend. **18** bringt den Pessimismus des Verfassers, der bei ihm auf Erfahrung gegründet ist, in scharf pointierter Weise zum Ausdruck. Viel Gutes hat er mit seinem scharfen Verstand in der Menschenwelt nicht gefunden, wohl aber viel Krummes und Mangelhaftes (v. 15). Dem Thoren bleiben diese bitteren Erfahrungen erspart. Glückliche Unwissenheit!

Auch Freude und Genuss befriedigen nicht auf die Dauer 2 1–11.

Da unser Weiser, was er suchte, auf dem Gebiete der Weisheit nicht gefunden hat, das ihm doch am nächsten lag und auf dem er sich auch am liebsten bewegte, versucht er es nun auf einem ganz anderen Wege. Seine schmerzlichen Enttäuschungen will er aufwägen durch Genuss von Freuden, in deren Arme er sich nun wirft. Er verschafft sich alles, was das Leben angenehm machen kann. Ihm als reichem Könige — denn auch Salomo's Reichtum war sprichwörtlich — steht auch alles zu Gebote. Könnte er nun doch auch wirklich ein „orientalischer" Fürst sein! Aber zu seinem Unglück ist er ein weiser König. Mitten im Geniessen der Freude fragt er nach dem Zweck von allem, fragt: Bringt es mir wirklich Gewinn? Und siehe, alles ist eitel.

1 ist wie 1 16 ein Zwiegespräch des Weisen mit seinem Herzen, das hier angeredet ist; darum אֲנַסְּכָה wörtlich zu übersetzen ist: *ich will dich,* mein Herz, *versuchen mit Freude.* רְאֵה בְטוֹב *geniesse Gutes,* diese prägnante Bedeutung hat רָאָה öfter mit oder ohne (Ps 34 13) בְּ. **2** שְׂחוֹק *Lachen* und שִׂמְחָה *Freude* sind hier persönlich gedacht und angeredet, לְ darum nicht *hinsichtlich,* sondern *zu.* Weil er ein Weiser war und blieb, musste er wohl so sprechen, während andere vor Schwelgen im Genuss soweit nie denken konnten. Vgl. v. 3.

Von **3** an werden nun bis v. 10 in Anlehnung an das Lebensbild des historischen Salomo die Freuden und Genüsse geschildert, denen sich der Prediger hingab — aber als ein Weiser (וְלִבִּי נֹהֵג בַּחָכְמָה *während mein Herz weislich leiten würde,* v. 3 vgl. v. 9b). So kommt er schliesslich zu dem Resultat, das schon v. 2 vorweggenommen ist. Sein Leben im Genuss nennt er selbst ein אֶחְזוֹ בְּסִכְלוּת ein *Ergreifen der Thorheit* (wohl richtiger als *sich halten an Thorheit* Rüetschi bei Kautzsch). Sein Zweck dabei ist nur „zu sehen, ob dies viel-

leicht gut ist für die Menschenkinder, es zu thun während all ihrer Lebenstage hienieden". Zuerst wird das Schwelgen in Weingenuss genannt: מָשׁוֹךְ בַּיַּיִן wörtlich *ziehen,* dann locken, ködern, reizen, *laben mit Wein.* Diese letztere späte Bedeutung von מָשַׁךְ ist auch talmudisch: Chagiga fol. 14ᵃ בַּעֲלֵי אַגָּדָא מוֹשְׁכִין לִבּוֹ שֶׁל אָדָם כַּמַּיִם „die Haggadisten *laben* des Menschen Herz wie mit Wasser" (Delitzsch). 4 Salomo führt grosse Bauten auf, I Reg 7 9 1 19 10 18–22. Ein Weinberg wird Cnt 8 11 erwähnt; vgl. I Chr 27 27. Da Cnt wahrscheinlich älter ist als Koh, so kann unser Verfasser leicht aus Cnt geschöpft haben. 5 פַּרְדֵּסִים *Parke,* ein persisches Wort, im Zend *pairi daeza* aus *pairi* = περί und *dez* Haufe, wörtlich *Umwallung;* ähnl. im Holländischen tuin=Garten, das etym. unserm „Zaun" entspricht, continens pro contento. Das Wort nur hier und Cnt 4 13 Neh 2 8, griech. παράδεισος, vgl. Lagarde arm. Stud. § 1878, Nöldeke ZDMG XXXVI S. 182 und XXXII S. 761. In der Mischna der Plural פַּרְדֵּסוֹת. 6 Ein Königsweiher wird Neh 2 14 erwähnt, spätere Tradition schreibt ihn Salomo zu, Josephus Bell. Jud. V 4. 7 בְּנֵי־בַיִת die im Hause gebornen Sklaven, gewöhnlich יְלִידֵי־בַיִת genannt, Gen 14 14, aber wieder verschieden von den natürlichen Kindern des Hausbesitzers, die ihm von Sklavinnen geboren sind, Gen 16 2. Nach der masor. Vokalisation מִקְנֶה muss בָּקָר וָצֹאן als Apposition zu dem vorausgehenden Stat. abs. genommen werden. Hitzig will den Stat. constr. מִקְנֵה punktieren. 8 Salomos Reichtum ist aus I Reg 10 27 II Chr 1 15—9 20 bekannt. סְגֻלָּה *Besitz, Schatz* mit dem Nebenbegriff eines ausschliesslichen Vorrechts, sonst fast nur das specielle Eigentumsrecht Gottes an Israel bezeichnend. Im Assyr. *sugullatu* = Herdenbesitz. מְלָכִים וְהַמְּדִינוֹת *von Königen,* die zinsbar waren (I Reg 5 1 10 15) und mit ihren ausgesuchtesten Kostbarkeiten der Genusssucht Salomo's dienstbar sein mussten, *und den Landschaften,* d. i. von allerlei Ländern, aus denen dem Salomo Reichtümer zuströmten. Es sei nur Ophir genannt, von wo er Gold und Silber holen liess I Reg 9 28 10 14 II Chr 8 18, und zwar in solchen Mengen, dass man Gold und Silber wie Steine achtete (I Reg 10 27 II Chr 9 20), ferner Phönicien, das Welthandel trieb und mit Salomo in sehr freundschaftlichem Verkehre stand (I Reg 10 22). Endlich sei auch der Vorteile gedacht, die Salomo aus der günstigen Lage seines Landes für den Transithandel zwischen Central-Asien und dem mittelländischen Meer zog. Es ist klar, dass daran gedacht und מְדִינוֹת in weiterem Sinn aufgefasst werden muss; man braucht es also nicht mit Hitzig auf die 12 Provinzen einzuschränken, in die Salomo sein Land zu Steuerzwecken teilte (I Reg 4 7–20). *Sänger und Sängerinnen* nämlich für festliche Gelegenheiten Am 6 5 8 Jes 5 12. תַּעֲנֻגוֹת *Wohlleben* und *Genüsse* speciell auf dem Gebiete der geschlechtlichen Liebe, Cnt 7 7 und auch 6 8 I Reg 11 8. Die unsicheren Worte שַׁדָּה וְשַׁדּוֹת scheinen eine nähere Erklärung der *Wonne der Menschenkinder* zu bringen. Etymologisch sind sie noch nicht erklärt. Der Kontext führt auf die Bedeutung *„Frau, Odaliske".* Die Etymologie auf Grund des assyr. *šadadu* = lieben (Friedr. Delitzsch Proleg. S. 97) ist noch die annehmbarste. Die Übersetzung Rüetschi's *Frauen in Menge* passt auch sehr gut zu dem vorausgehenden *und die Wonne der Menschenkinder.* Zu der Redefigur שַׁדָּה וְשַׁדּוֹת vergleicht Delitzsch treffend

das arab. *mâlun waamwâlun* „Besitztum und Besitztümer“ = ungeheurer Besitz. **9** אַף חָכְמָתִי עָמְדָה לִי *auch meine Weisheit* blieb mir stehen, *verblieb mir*. Die Freuden und Genüsse, welche andre in den Strudel hinabreissen, haben dem Prediger die Weisheit nicht geraubt, vgl. v. 2 u. 3. **10** recapituliert alles bisherige mit dem Satze: Salomo brauchte sich nichts zu versagen, was nur irgendwie Genuss bieten konnte. מָנַע *zurückhalten* meist mit Acc. rei und מִן bei der Person, hier gerade umgekehrt, vgl. Num 24 11. שָׂמַח מִן vgl. Prv 5 18. Durch מִן wird die *Mühe* (עָמָל) nicht als Gegenstand, sondern als Quelle und Ursache der Freude bezeichnet. **11** schliesst die Betrachtung des Genusslebens mit einem Urteile ab. וּפָנִיתִי בְ betrachtend und prüfend *wandte ich mich zu* = ich blickte auf. Im Genuss als solchem verliert sich der Weise nicht, an ihm hat er nicht genug; sich davon abwendend sucht er nach dem bleibenden Kern seines Thuns. מָה יִתְרוֹן welch dauerndes Resultat giebt es mir? fragt er. Seine Antwort lautet auch hier: *Alles ist eitel und Streben nach Wind und es giebt keinen Gewinn unter der Sonne.*

Der Weise hat zuletzt das gleiche Geschick wie der Thor; daher ist das Streben nach Besitz eitel, der Genuss aber eine Gabe Gottes 2 12–25.

Dieser Abschnitt enthält noch viel mehr, als die nicht kurze Überschrift erwarten lässt. Unser Weiser kehrt zur Weisheit zurück. Sein tiefster Schmerz ist, dass ihn Gott immer zur Weisheit treibt, er aber auch in ihr doch kein יִתְרוֹן findet. Aber zu diesem Schmerz kommt noch etwas. Bei der Aufzählung seiner Reichtümer und seiner Genüsse (v. 4–11) hat er auch seine Werke genannt. Er hat viel Gutes und Schönes zu stande gebracht. Ist das kein יִתְרוֹן? Ach, nach einem Salomo kommt ein Rehabeam! Was ein Mensch durch Geist und Energie geschaffen hat, wird bald leichtfertig und ruchlos verschleudert durch einen Erben, vielleicht durch den eignen Sohn! Darum gilt auch hier: „Eitelkeit und ein Jagen nach Wind“. Das beste ist darum, das Gute nur ruhig zu geniessen, so lange es uns Gott schenkt. Gefällt es dem Herrn, so lässt er uns beides finden: Weisheit und Freude.

12[a] ist durchsichtig. Koh sucht nach einem Unterschied zwischen Weisheit und Thorheit; er findet ihn auch (v. 13 u. 14[a]). 12[b] hingegen bietet viele Schwierigkeiten. Der Verfasser scheint in seinem Gedankengang plötzlich abgelenkt worden zu sein. Es ist, als ob ihm bei seinem Reden über Weisheit und Thorheit sein Sohn Rehabeam plötzlich vor den Geist tritt. In Salomos Thronerben verspürte man nichts von der Weisheit, die ersteren so berühmt und dessen Volk so reich machte. Koh fällt sich selbst sinnend in die Rede mit der Frage (כִּי so viel als „ja, halt“, „da fällt mir ein“): *Denn was wird der Mensch thun, der nach dem Könige kommen wird?* Den meisten Auslegern zufolge giebt sich Koh in diesem innern Zwiegespräch selbst die Antwort: er wird thun, *was man vorlängst gethan hat*. Er schmeichelte sich hie und da doch, etwas Neues für sein Volk geschaffen zu haben. Allein unter seinem Nachfolger sollte alles wieder in den status quo ante zurücksinken infolge des verhängnisvollen Kreislaufes, zu dem alles verurteilt ist. De Jong will אֵת mit עָשָׂה verbinden auf Grund von Sach 7 9 עֲשׂוּ חֶסֶד אֵת „Barmherzigkeit erweisen an“, und dann עָשׂוּהוּ in עֲשׂוֹהוּ (inf. abs. in anomaler Weise mit Suffix) verändern, das er zum Subjekt des mit מָה beginnenden Satzes macht und

übersetzt: *Denn was ist das Thun des Mannes, der des Königs Nachfolger ist, mit dem was früher war.* Allein es ist höchst unwahrscheinlich, dass Salomo-Kohelet sein eignes Werk Rehabeam gegenüber als כְּבָר *vorlängst* bezeichnet. **13** Bei allen Zweifeln bleibt Kohelet doch immer weise. Giebt es einen Unterschied zwischen Weisheit und Thorheit? war seine Frage. Ja, so gross wie zwischen Licht und Finsternis, muss der Weise antworten Es ist ähnlich, wie wenn man einen Frommen, der voller Zweifel ist, fragt: Ist es nicht besser, Gott völlig den Abschied zu geben und dahinzuleben wie die, welche gar kein Gewissen mehr haben? Da würde ein solcher für einen Augenblick alle Zweifel abschütteln und fest entgegnen: Was redest du mir da vor? Gott verlassen? Nun und nimmermehr. Der denkbar grösste Unterschied wird hier zwischen Weisheit und Thorheit constatiert. **14**ᵃ geht im selben Ton fort. Der Weise hat πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας Eph 1 18. Seine Chokma lässt ihn manche gute Richtschnur für sein Leben erkennen, die den Augen der Thoren verborgen bleibt (Mt 13 13). War bis jetzt ein erhebender Vorzug der Weisheit vor der Thorheit scharf hervorgehoben, um so greller wird eine niederdrückende Übereinstimmung 14ᵇ beleuchtet. וְיָדַעְתִּי גַּם־אָנִי *Zugleich aber erkannte ich.* Durch גַּם werden hier dem „Ich" zwei Erkenntnisse (14ᵃ u. 14ᵇ) zugeschrieben, aber nicht das „Ich" einem andern coordiniert. Jetzt redet wieder der trübe Skeptiker. Nur einen Augenblick giebt er sich der kraftvollen Überzeugung hin, die in einem Fundamentalsatz ausgesprochen wird; dann beugt ihn gleich wieder das volle Gewicht der Erfahrung nieder: Thoren wie Weise haben dasselbe Los. מִקְרֶה *Widerfahrnis, Schicksal,* gemeint ist damit Tod und Vergessenheit (v. 15–17). **15** führt den Gedanken von 14ᵇ weiter; wieder dasselbe niederschlagende Resultat: Auch das ist Eitelkeit. Denn schliesslich geht es mir doch nicht besser als den Thoren. גַּם אֲנִי יִקְרַנִי *wird auch mir widerfahren.* Das Pronomen separ. (Ges.-Kautzsch[26] § 135 e) wird hier des Nachdrucks wegen voran, sonst allerdings meist nachgestellt, doch vgl. Gen 24 27. גַּם anders als 14ᵇ. וְלָמָּה *und wozu,* die alte grübelnde Frage. אָז logisch *dann* = bei dieser Sachlage. יֹתֵר das Part. hier adverbiell, *hervorragend, überaus;* die adverbielle Bedeutung kommt nur an drei späten Stellen vor: hier, Cap. 7 16 und Est 6 6. **16** begründet das vorausgehende Urteil durch Ausführung des מִקְרֶה אֶחָד von v. 14. Kohelet widerspricht damit Prv 10 7 Ps 112 6. Er hat diese Stellen doch sehr wahrscheinlich gekannt. Kämpft er bewusst dagegen? Möglich ist es. Er kann sich in die herrschende Frömmigkeit nicht finden. Er hat es erlebt, dass häufig tüchtige Menschen nach ihrem Tode vergessen, mächtige Schurken dagegen manchmal noch nach ihrem Tode gepriesen wurden. Bedingungslos wahr ist keiner der sich entgegenstehenden Sätze. Im Lichte des N. T. mit seinem Ausblick auf das ewige Leben verliert diese Frage für den Menschen ihre Bedeutung. וְזִכְרוֹן = וְזָכְרוֹן 1 11 eine dem Stat. constr. gleiche Nebenform des Stat. abs. עִם הַכְּסִיל zusammen *mit dem Thoren* = ebenso wie der Thor, s. zu 1 11 vgl. 7 11, Hi 9 26 37 18. בְּשֶׁכְּבָר הַיָּמִים הַבָּאִים *da sie längst* (eine Häufung von drei Partikeln vor einem vierten Wort בְּ + שֶׁ + כְּ + בָּר, wie sie im nachbiblischen Hebräisch bis ins ungeheuerliche wuchert) *in den kommenden Tagen* (Acc. der Zeit Jes 27 6 Jer 28 16). הַכֹּל allgemein:

Alles oder persönlich: *alle,* die einen wie die andern. אַיְכָה = אֵיךְ am Beginne der Kinastrophen *ach, wie,* ein Seufzer. **17** Der Pessimismus des Verfassers wird hier zu einem Hassen des Lebens. Das Ende jeden Lebens ist ja doch der Tod, und im Tode sind alle gleich, nicht einmal ein ehrendes Gedächtnis wartet des Weisen. רַע עָלַי *böse für mich* = missfällig in meinen Augen, opp. טוֹב עַל Est 3 9. עַל für לְ ist junger Sprachgebrauch, vgl. Pirḳê Abôth 2 10 14 14 12 u. ö.

18 und **19** kommt Koh auf das Bedenken von v. 12 zurück. Er hasst das Leben, aber er muss auch sein ganzes Lebenswerk hassen, das ihm so viel Mühe kostete. Denn was soll aus demselben werden? Er muss es ja seinem Nachfolger überlassen. Wer aber weiss, ob dieser ein Thor oder ein Weiser ist? Ist er thöricht, so ist er dennoch unumschränkter Gebieter über mein mühsam vollbrachtes Werk, sagt er sich. עָמֵל *sich abmühend,* adj., aber mit dem Objekt עָמָל, das aus dem Hauptsatze durch שֶׁ im Nebensatz wieder aufgenommen wird; die Konstruktion entspricht der bekannten fig. etym. עָמַל עָמָל. הִנִּיחַ Hiph. von נוּחַ *niedersetzen,* hier *hinterlassen.* **19** וְיִשְׁלַט führt einen selbständigen, behauptenden Satz ein. וְשֶׁחָכַמְתִּי prägnant: meine Arbeit, in bezug auf die ich ein Weiser war = *welche ich mit Weisheit gethan habe.* **20** לְיַאֵשׁ אֶת־לִבִּי *despondere animum,* das Pi. nur hier. Niph. öfter = verzweifeln. **21** Mit יֵשׁ beginnt ein hypothetischer Vordersatz. כִּי begründend *denn.* כִּשָּׁרוֹן von כָּשֵׁר (dem Stammwort des jüdisch-deutschen koscher) glücklich, förderlich, tauglich sein. Das Substantiv bedeutet entweder *Vorteil,* so 5 10 oder *Gelingen, Gedeihen,* so hier und 4 4 vgl. Barth § 198c: Ps 68 7 בּוֹשָׁרָה Glück, Gedeihen. Rüetschi übersetzt nach Ewald. Hengstenberg u.a. *Tüchtigkeit.* Allein in כָּשֵׁר liegt wohl der intrans. Begriff des Tauglichseins, aber nicht der mehr aktive der Tüchtigkeit. — 21b bringt die Apodosis. **22** הֲוָה von dem Stamm הָוָה für הָיָה, der ursprünglich *fallen* bedeutet, vgl. Hi 37 6. Hiervon kommt יְהָוָה. Die abgeleitete Bedeutung ist *vorfallen,* γίγνεσθαι Barth. Etym. Stud., S. 71 f. stellt das Wort zu arabisch هيأ *haja'a* „bereit sein" und hält die Form הָוָה für sekundär. In der Bedeutung *werden* findet es sich Gen 27 29 Jes 16 4 Neh 6 6; in der Bed. *sein, bleiben,* als Gewinn *verbleiben* hier und 11 3. רַעְיוֹן *Streben, Verlangen* ein Aramaismus, vgl. רְעוּת רוּחַ 1 17. בְּ hier und vor dem vorausgehenden Wort das בְּ pretii. שֶׁהוּא statt שֶׁהוּא, wie auch שֶׁהֵם 3 16. nach den besten masor. Handschriften, es kommt sonst nirgends vor. **23** giebt Antwort auf die Frage von v. 22. עִנְיָן Zu s. zu 1 13. Des Menschen Tage bestehen ganz und gar in Schmerz, sein Hauptgeschäft ist Kummer; selbst nachts hat sein Herz keine Ruhe.

24—26 Das beste ist schliesslich, das Gute auf dieser Erde ruhig zu geniessen. Aber dies thun zu können, hängt nicht vom Menschen ab, sondern ist eine Gabe Gottes (vgl. 3 13), die er denen giebt, welche ihm wohlgefällig sind. Sie lässt sich nicht erzwingen; auch dieses Streben ist Eitelkeit. **24** In den textkr. Erl. bei Kautzsch ist aus Versehen die Textverbesserung מִשֶּׁיֹּאכַל statt des einfachen שֶׁיֹּאכַל nicht genannt. Der Schluss des vorausgehenden Wortes בָּאָדָם scheint den Ausfall des zweiten מ verursacht zu haben. בָּאָדָם (vgl. 3 12 10 17) weniger korrekt als das zu erwartende לָאָדָם, das 8 15 wirklich

steht. Wer am masor. Text festhält, kann nur übersetzen: *Es ist kein Gut für den Menschen, dass* etc. oder *Es ist kein an dem Menschen haftendes Gut, dass* etc. (Volck), was aber des Predigers klar ausgesprochener Anschauung (3 12 22 5 17 8 15 9 7 11 9) und dem Contexte widerspricht. Epikureismus darf man allerdings des Predigers Lehre an den citierten Stellen nicht nennen. Er meint nur, wer sich seines Lebens freuen kann, ohne durch Pessimismus geplagt zu werden, der nehme dies hin als eine schöne Gabe seines Gottes. **25** LXX, Pesch., acht hebr. Handschriften und Hieronymus lesen מִמֶּנּוּ *ohne ihn* = ohne dass es Gott will und anordnet, statt מִמֶּנִּי. Der mas. Text ist wahrscheinlich eine dogmatische Korrektur, um die Blasphemie zu vermeiden, dass auch „das Fressen und Saufen" bei den Menschen die Ursache in Gott habe. Er kann nur erklärt werden: *Wer könnte* wirklich *essen und geniessen ausser mir* = wenn ich, der reiche und mächtige König, es nicht kann. Ist es mir nicht einmal möglich, dann steht ein solcher Genuss überhaupt nicht in den Kräften eines Menschen, sondern hängt lediglich von der Willkür Gottes ab. חוּץ מִן *ausserhalb von, ausser* im AT nur hier, dagegen öfter in der Mischna, vgl. aram. בַּר מִן. חוּשׁ ἅπ. λεγ. *empfinden*, assyr. *ašâšu* „Schmerz empfinden", in dieser Bed. auch im Syrischen und Talmud, hier aber unzweifelhaft *geniessen*. **26** kann nach dem Context bloss den Sinn haben: Beim Austeilen von Freude handelt Gott lediglich nach seinem Gutdünken. Wer ihm wohlgefällt (טוֹב לְפָנָיו), dem giebt er zur Weisheit und Erkenntnis auch noch Freude. טוֹב darf also nicht in ethischem Sinne genommen werden, s. zu 2 17. Dem entsprechend ist auch חוֹטֶא nicht prägnant zu verstehen, sondern als *der sündige Mensch* — und alle sind Sünder — auf dem Gottes Wohlgefallen nicht ruht. Jede andre Auffassung unsrer Stelle gerät in Widerspruch nicht nur mit dem Context, sondern mit der Tendenz des ganzen Buches und müsste darum schliesslich zur Annahme führen, unser Vers sei eine Interpolation. Allerdings sucht Kohelet am Glauben festzuhalten (3 17), aber er ist nicht der Ansicht, dass der Gottesglaube in der wirklichen Erfahrung eine Stütze finde. Der Gedanke von 26^b ist Prv 13 22 28 8 Hi 27 16 entlehnt. Der Prediger kommt oft auf denselben zurück und widerrät entschieden das gierige Sammeln und und Sparen, z. B. 3 9 u. ö.

Alles hat seine Zeit Cap. 3.

Im Mittelpunkt unseres Capitels steht der schon 2 24 gegebene Rat: Der Mensch geniesse das Leben, so gut und schlecht es eben geht. Nun ist aber der Lebensgenuss eine Gabe Gottes, die er nur denen giebt, die ihm wohlgefällig sind (v. 12 13 22), also abhängig von Gottes Weltregierung. Diese Weltregierung Gottes macht dem Prediger den Eindruck von unabänderlichen Ordnungen, deren Zweck und Sinn dem Menschen unbegreiflich bleibt (v. 10 11 14). Nach ihnen herrscht ein unaufhaltsames Kommen und Gehen, Entstehen und Vergehen (v. 1–8). Etwas neues giebt es nicht unter der Sonne (v. 15).

Trotz diesen eisernen Ordnungen doch soviel Verwirrung und Unrecht! (v. 16). Was ist dagegen zu thun? Das einzige Mittel ist — hier schöpft unser Weiser für einen Augenblick Trost aus der Ursache seiner Klage — auf Gott zu harren. Denn hat alles seine Zeit, dann folgt auf die Tyrannei der Gottlosen auch einmal ein Gericht Gottes (v. 17). Aber dieser Trostgrund scheint für ihn auf einmal wieder in nichts zu zerrinnen. Denn wer bürgt ihm dafür, dass er diese Zeit der Umwälzung noch erlebt? Ist doch der Mensch

sterblich wie das Vieh (v. 19–21), ja Gott lässt es ihn absichtlich deutlich fühlen, dass er vor dem Vieh nichts voraus habe (v. 18). Kohelet giebt zwar den Glauben, dass Gott zu seiner Zeit auch richten werde (v. 17), nicht auf, aber da es so unsicher ist, ob er selbst den Segen dieses Gerichts noch geniessen darf, kehrt er zu seinem Satz zurück: Es ist nichts besseres in der Welt, als sich sorglos dem Genusse des Guten in der Welt hinzugeben (v. 22).

1–9 Alles hat seine (von Gott bestimmte) Zeit. Warum sich darum abmühen? Der Mensch kann ja doch in das Räderwerk des Weltlaufs nicht eingreifen. Man glaubt unaufhörliche Veränderungen zu sehen, und im Grunde der Sache ist es ein ewiges Einerlei, vgl. Cap. 1. **1** זְמָן bestimmte *Zeit*. ein aramäisches Wort, das sich noch Neh 2 6 Esth 9 27 findet. לַכֹּל זְמָן wörtl. *für alles ist eine Zeit* und nicht nach Buhl (in Ges. WB sub voce) zu übersetzen „alles hat eine Zeit“ = dauert eine Zeit lang, ist vergänglich. Denn nicht auf der Vergänglichkeit, sondern der zeitweisen Notwendigkeit alles Thuns und Geschehens liegt der Nachdruck. Die Vergänglichkeit ist erst eine Konsequenz des Hauptgedankens. Ebenso ist auch Buhl's Erklärung des zweiten Versgliedes „und (seine) Zeit hat jegliches Ding = ist zeitlich beschränkt“ zu verwerfen, weil auch dies Koh nicht in erster Linie sagen will. Er will vielmehr sagen, dass der jedesmalige Eintritt der genannten Dinge gottgewollt. also unabänderlich bestimmt sei, was u. E. die Übersetzung *seine Stunde* richtig ausdrückt, vgl. Joh 2 4 (luth. Übers.). חֵפֶץ *Angelegenheit, Sache, Vornehmen* ist in diesem Sinn eigentlich aram. חֶפְצָא s. Ges.-Buhl, WB. Mit **2** beginnt die Aufzählung von 2×7 Antithesen. לָלֶדֶת kann aktiv oder passiv genommen werden; letzteres giebt eine schärfere Antithese, doch ist die aktive Fassung nicht ausgeschlossen, da der Verfasser hier so gut wie 7 1 die pass. Form הִוָּלֵד hätte setzen können. לָטַעַת unregelmässige nur hier vorkommende Infinitivform statt לִנְטֹעַ von נָטַע *pflanzen*. **3** *Töten* und *Heilen* bilden einen guten Gegensatz. Man braucht bei הָרַג nicht mit Hitzig die abgeschwächte Bedeutung *verwunden* anzunehmen. פָּרַץ *einen Riss* oder eine Bresche in ein Haus oder eine Mauer *machen*. **4** סָפַד *pangere* der term. techn. für die feierliche Totenklage. רָקַד *hüpfen, tanzen* vor Freude wohl wegen des Gleichklangs mit סָפַד hier gewählt. Dasselbe Motiv bestimmte den Verfasser wohl auch לִבְכּוֹת auf לִבְנוֹת von v. 3 folgen zu lassen. **5** *Steine werfen* kann nicht auf die Todesstrafe der Steinigung gehen, weil dann kein Gegensatz zu *Steine sammeln* bestände. Es ist nach II Reg 3 19 25 zu verstehen, wo vom Steinewerfen auf Äcker, um sie unfruchtbar zu machen, die Rede ist. Die gegenteilige Arbeit, welche in der Antithese ausgedrückt ist, das Entsteinen der Äcker erwähnt Jes 5 2. Das erste ist eine That des Hasses gegen den Ackerbesitzer, das andre eine That der Liebe. Dieser Gedanke dürfte wohl die Überleitung zu 5^b „der Liebesumarmung“ gewesen sein. מֵחַבֵּק fern *vom Umarmen;* das Pi. nach dem vorausgehenden Kal, wahrscheinlich um eine Wiederholung im Klange zu vermeiden. **6** אָבַד *verlieren*, so im Späthebräischen. אָבַד „verloren gehen“. **7** bringt wieder den Gegensatz von Trauer und Freude. Wer eine Trauerbotschaft empfängt, zerreisst seine Kleider II Sam 13 31, feste Sitte war dies bei Sterbefällen Gen 37 29 34 44 13. Ist die Trauerzeit vorbei, so wird der Riss wieder genäht. Der Trauernde

schweigt auch am liebsten II Reg 2 3 5, bei der Freude ist die Zunge voll Jubels Ps 126 2. **8** Auch Liebe und Hass, Krieg und Friede lösen einander ab.

Man hat darüber gestritten, ob Kohelet von Heraklit oder von der Stoa abhängig sei. Tyler glaubt, dass v. 1–8 der stoische Gedanke von dem alles ewig wiederholenden Kreislauf ausgedrückt wird. Pfleiderer dagegen denkt hier an das Heraklitische πάντα ῥεῖ und findet hier den Gedanken der „durchgängigen Relativität alles Irdischen, wo jedem Glied stets sein Gegenteil zu seiner Zeit unfehlbar succediert." Es ist sehr wohl möglich, dass beide philosophische Vorstellungen hier von Einfluss gewesen sind; doch erstreckte sich dieser nur auf die Form. Denn der Grundgedanke in v. 1–8 ist nach dem Zusammenhang ein ganz anderer als in den genannten Philosophemen. Kohelet denkt an den unabänderlichen Willen Gottes.

9 Auf Grund des Gesagten darf kein Mensch einen יִתְרוֹן von aller seiner Mühe erwarten, da ja alles von einer höheren Macht abhängig ist, vgl. 1 3. **10–15** enthält ein deutlich redendes Beispiel von Koh's innerm Zwiespalt zwischen Erfahrung und Glauben. Gott hat alles gut gemacht — so spricht sein Glaube — ja hat dem Menschen sogar die Ewigkeit ins Herz gelegt und ihn dadurch über das Zeitliche erhoben. Aber dennoch kann der Mensch Gottes Thun nicht verstehen, er ist absolut determiniert, die schönen Gottesgaben scheinen ihm nur geschenkt, um ihn zu plagen. **10** Über עִנְיָן s. zu 1 13. לַעֲנוֹת בּוֹ *sich damit zu plagen*, diese prägnante Bedeutung passt hier besser als die allgemeine „sich beschäftigen". — Das Problem wird in krassen Worten an die Spitze gestellt. **11** Gott hat alles *zu seiner Zeit* gemacht, vgl. v. 1, schon darum ist es gut. Koh hat nichts einzuwenden gegen das wiederholte Zeugnis des Schöpfungsberichts in Gen 1: „Gott sah an alles was er gemacht hatte, und siehe da, es war טוֹב מְאֹד oder טוֹב", vgl. 7 29. Das יָפֶה *schön* unsres Verses scheint wie das syrische ܫܦܝܪ und das griech. καλός = טוֹב zu sein. Dieses Zugeständnis wird aber noch überboten durch den Satz: *auch die Ewigkeit* (הָעֹלָם) *hat er ihnen ins Herz gelegt.* Dies dictum illustre darf man nicht abschwächen, sondern muss dem Sprachgebrauch von עֹלָם gerecht werden. Es bedeutet im AT, wenn es vom Menschen gesagt wird, nie die unbegrenzte Ewigkeit, sondern eine sehr lange Zeit (Nowack). Hier aber ist die Rede von dem Göttlichen, das Gott in den Menschen gelegt hat. Koh's Gedanken sind noch bei Gen 1, und zwar denkt er wahrscheinlich an das Bild Gottes im Menschen Gen 1 26–27. Er giebt hier alles zu, was er in seiner Jugend zu glauben gelehrt wurde. Das Göttliche im Menschen nennt er עֹלָם *Ewigkeit*, was aber nicht „Unsterblichkeit" ist. Denn diese leugnet er wiederholt. Er versteht darunter vielmehr die Idee der Ewigkeit d. i. das Streben und Vermögen, sie sich vorzustellen, „den Trieb, über das bruchstückartige Erkennen hinauszugelangen und die Ewigkeit mit seinem Wissen zu umspannen" (Delitzsch). Alle andern Erklärungen fügen sich nicht in den Context oder sind aus sprachlichen Gründen unmöglich, so z. B. die Fassung von עֹלָם = Welt, oder gar = Weltsinn (Gesenius), als ob vom μικροκόσμος geredet würde; denn עֹלָם in der Bedeutung „Welt" ist erst nachbiblischer Sprachgebrauch. Hitzig wollte עֹלָם vokalisieren, dem er auf Grund des arabischen *ilmun* die Bedeutung „Wissenschaft, Weisheit" zuschrieb, während Grätz seinerseits עלם mit „Unwissenheit" übersetzen wollte. מִבְּלִי אֲשֶׁר וגו׳

nur dass der Mensch nicht erfassen kann, so nach dem Context und nicht mit Hitzig „ohne welche der Mensch etc.“ Hier tritt uns wieder der Dualismus zwischen Glauben und Erfahrung entgegen. Gott hat alles gut gemacht, ja dem Menschen den Ewigkeitsgedanken eingepflanzt. Würde letzterer nun wirklich alles im allgemeinen überblicken können, was Gott gethan hat und thun wird, dann würde nach der Überzeugung des Predigers der Glaube durch die Erfahrung bestätigt werden. Dem ist aber nicht so. Der sterbliche Mensch sieht nur ein kleines Bruchstück des Werkes Gottes. Wir haben hier einen andern Gedanken als im Ausspruche Heraklits, von dem nach Pfleiderer Koh abhängig ist: „Dem Gotte ist alles schön gut und gerecht; die Menschen aber haben das Eine als unrecht, das Andre als gerecht angenommen.“ Unser Weiser ist weit entfernt von einem solchen alle Differenzen auslöschenden Pantheismus. **12** bringt den Grundsatz von 2 24 wieder, vgl. 3 22 5 17–19 8 15 9 7–10 11 9–10. וְלַעֲשׂוֹת טוֹב kann das Oppositum von עֲשׂוֹת רַע „böses thun“ sein. also = *gutes thun*, vgl. 4 17 8 11 etc. 7 20 steht dieser Ausdruck in Antithese zu חָטָא „sündigen“. Der hebräische Sprachgebrauch lässt (nach de Jong) diese Auffassung allein zu. Allein die meisten Exegeten wollen *sich gütlich thun* übersetzen wegen des Parallelismus mit לְשִׂמְחַ und der Grundanschauung des Verfassers 2 24 u. ö. Delitzsch schlägt vor, es darum entweder elliptisch für לַעֲשׂוֹת לוֹ טוֹב zu nehmen oder mit Grätz (Nowack u. a.) לִרְאוֹת טוֹב zu emendieren, vgl. v. 13 5 17. Sprachlich hat de Jong allerdings recht, aber sachlich wird man doch Delitzsch beistimmen müssen; dann wird man jedoch nicht umhin können, mit Klein und Zirkel im hebr. Ausdruck einen Graecismus = εὖ πράττειν *gut daran sein* zu sehen. Der Gedankenfortschritt wird nicht gestört (gegen Volck), wenn man übersetzt: *sich freuen und es gut haben in seinem Leben*. **13** vgl. 2 26. וְגַם *aber auch*, adversativ. Dasselbe Anakoluth im Satzbau 5 18. כָּל־הָאָדָם *jeder der Menschen* = irgendeiner, vgl. 5 18 12 13. **14** Wie der Lebensgenuss eine Gabe Gottes ist, so wird alles durch desselben Gottes unergründlichen Willen regiert. Man kann nichts hinzufügen und nichts wegthun. Die Worte יָסַף Hiph. *hinzuthun* und גָּרַע *abziehen, wegnehmen* in dieser Zusammenstellung Dtn 4 2 13 1, vgl. JSir 18 5. Dies zu thun ist nach unserm Verse jedoch nicht ein frevelhaftes, gottloses Unterfangen, sondern eine schlechthinige Unmöglichkeit; so absolut hat Gott alles festgelegt und zwar, *dass man sich vor ihm fürchte*. Strikter Gehorsam und bedingungslose Unterwerfung ist das einzige, was dem schwachen Menschen übrig bleibt. **15** vgl. 1 9. Auch hier wieder die Beständigkeit im Wechsel, doch bestimmt als eine von Gott gewollte Grundordnung bezeichnet. — אֲשֶׁר לִהְיוֹת *quod futurum est* s. Ges.-Kautzsch[26] § 114 i. נִרְדָּף *Verdrängtes, Verschwundenes*, um es aufs neue zur Erscheinung zu bringen.

Der Abschnitt **16–22** gewährt uns einen tiefen Einblick in den düsteren Geist Koh's. Wozu hat Gott dem Menschen die Sehnsucht nach Weisheit und das Streben nach Glück gegeben (1 13 3 10[a])? Alles stellt sich der Befriedigung derselben entgegen. Die Welt, die ihn daran hindert, ist doch auch von Gott geleitet und geordnet. Koh hat nur die eine Antwort: Gott hat alles so eingerichtet, um den Menschen seine Niedrigkeit fühlen zu lassen: wie das

Vieh ist er und wie das Vieh stirbt er. Es bleibt ihm darum nur übrig, die Freude bei seiner Lebensarbeit zu geniessen, falls er es vermag.

16 v. 14–15 hat sich Koh mit Gottes Werk beschäftigt. Jetzt zieht er auch das Werk der Menschen in den Gesichtskreis seiner Betrachtung. Das Recht wird verdreht. Unrecht macht sich breit an der Gerichtsstätte. **17** Der im vorausgehenden Verse ausgesprochnen Erfahrung stellt er nun seinen Glaubenssatz gegenüber: Gott wird zu seiner Zeit richten. „Hat alles seine Zeit", so folgt auf Sauer Süss und gewisslich kommt nach der Menschen Unrecht Gottes Recht zur Geltung. Mit Houbigant und vielen Exegeten ist שָׁם *dort* in שָׂם *er hat gesetzt* zu emendieren, vgl. textkr. Erl. bei Kautzsch. — וְעַל כָּל־הַמַּעֲשֶׂה *für jegliches Thun.* עַל in späthebr. Sprachgebrauch abgeschwächt zu der Bedeutung des parallelen vorausgehenden לְ. **18** Es hilft dem Menschen nicht viel, dass schliesslich einmal ein göttliches Gericht kommt, wenn er dieses selbst nicht erlebt. Denn er persönlich hat in der עֵת der Gottlosen ausschliesslich nur zu leiden. Warum lässt Gott solches zu? Aus zwei Gründen: 1) um den Menschen zu prüfen; er will sehen, ob er auch trotz herrschender Ungerechtigkeit doch noch an Gottes Recht und Gesetz festhält 2) um ihn fühlen zu lassen, dass er nur ein Vieh ist (Ps 73 22). Das soll ihn zur Erkenntnis seiner vollkommnen Nichtigkeit bringen. בָּרַר Inf. Kal von בָּרַר *prüfen.* Was Objekt bei בָּרַר ist, sc. die Menschen, ist Subjekt von לִרְאוֹת. Über שֶׁהֵם statt שֶׁהֶם s. zu 2 22. Ist es Absicht oder Zufall, dass in den vier letzten Worten des Verses die Silbe הֶם sich ewig wiederholt? Man glaubt im Klange schon das traurige Einerlei von Mensch und Tier, das den Prediger so schmerzt, zu hören. הַמָּה ist, wie häufig das Pronomen in Koh, Copula. לָהֶם reflexiv sie *in Beziehung auf sich selbst*, richtig übersetzt: sie *selbst.* **19** Der masor. Text lässt nur die Übersetzung zu, ein Zufall sind die Menschenkinder und ein Zufall das Vieh. Aus dogmatischen Gründen haben die Masorethen מקרה durch Segol als stat. abs. vocalisiert, um die Gleichstellung von Mensch und Vieh hinwegzuexegetisieren. Das Wort ist aber mit LXX und alten Überss. מִקְרֵה als St. constr. zu punktieren; das וְ vor dem dritten מִקְרֵה ist entweder zu streichen oder als Einleitung der Apodosis zu nehmen, vgl. textkr. Erl. bei Kautzsch. — Krasser kann die Unsterblichkeit des Menschen nicht geleugnet werden. Mensch und Tier haben רוּחַ אֶחָד durch Gottes Schöpferthat, Ps 104 30 Koh 12 7. **20** klingt beinahe wie der Satz eines modernen Materialisten, und ist durch sein הַכֹּל *alles*, zu dem er im folgenden Verse allerdings selbst ein Fragezeichen setzt, viel schärfer als der Ausdruck in Gen 3 19. **21** Context wie Satzbau nötigen ה vor den beiden Participien mit LXX, Targum etc. als Fragepartikel zu nehmen, dann ist aber הָעוֹלָה und הַיֹּרֶדֶת zu vokalisieren. Die masor. Auffassung geht wie Hengstenberg, der ihr beipflichtet, von dogmatischen Voraussetzungen aus. Nach ihr lautet unsere Stelle: „Wer kennt den Geist der Menschenkinder, ihn, der emporsteigt" etc. Offenbar will Koh als nüchterner Empiriker keinen Unterschied zwischen Tier und Mensch in dem fraglichen Punkte gelten lassen. Der Körper von Tier und Mensch hat beim Tode dasselbe Schicksal. Sollte aber etwa hinsichtlich des רוּחַ ein Unterschied bestehen? Auch hier gilt das אֶחָד von v. 19. Vielleicht lehrten

einige seiner Zeitgenossen diesen Unterschied. Er als Empiriker glaubt denselben verneinen zu müssen. Dass Koh doch wohl an eine Fortdauer des „persönlichen Geistes" des Menschen geglaubt haben soll, ist eine der Grundanschauung unseres Buches gegenüber völlig unhaltbare Hypothese. **22** Es bleibt sonach nichts übrig, als zu dem Grundsatz von 2 24 und 3 11 zurückzukehren. Keine Hoffnung auf eine ungewisse Zukunft, keine Hypothese über den Unterschied zwischen Menschen- und Tierseele, nur Geniessen, was Gott giebt! Mit dem Schluss des letzten Verses polemisiert Koh gegen den Unsterblichkeitsglauben.

Das Menschenleben ist voll Leid und Täuschung 4 1–16.

Koh tritt hier nicht mehr als Ratgeber auf. Das beste ist es ja für den Menschen, bei seinem Werk sich zu freuen, aber das Menschenleben ist so eingerichtet, dass es dazu nicht kommen kann. Überall verkehrte Zustände (v. 1 4 7) und Enttäuschung. Wohl ist eines besser als das andre (v. 3 6 9 13), Vereinigung besser als Vereinzelung. Aber es giebt nur relativ Gutes, wirklich gut ist eigentlich nichts. Auch die Hoffnung auf die Zukunft ist eitel.

1–3 Soviel Unrecht herrscht hienieden und sowenig Trost! Besser tot sein als leben, aber das beste ist, das Licht dieser Welt nie erblickt zu haben. **1** וְשַׁבְתִּי אֲנִי וָאֶרְאֶה *Und wiederum sah ich* = וְעוֹד רָאִיתִי 3 16. הָעֲשֻׁקִים *die Bedrückungen*, Subst., abstractes Pluraletantum, findet sich auch Am 3 9 Hi 35 9 vgl. Barth § 82 e. Das zweite עֲשׁוּקִים ist part. pass. Zweimal sagt Koh, *es giebt keinen Tröster für sie*, um die trostlosen Zustände recht ergreifend vor des Lesers Seele zu stellen. כֹּחַ Gewalt = חָזְקָה. Bei der *Unterdrückung* kann entweder speciell an das Treiben der Vornehmen oder allgemein an das brutale Hervortreten des Egoismus und der Habsucht gedacht sein. **2** vgl. 7 1 Herodot I 31. וְשַׁבַּח Inf. abs. als Fortsetzung des Verbums fin. עֲדַיִן aus עַד הֵנָּה *ad huc*, vgl. v. 3 עֲדֶן aus עַד־הֵנָּה. **3** vgl. Jer 38 16 6 18 Hi 3 1–10. und ausserdem viele Stellen der griech. Klassiker z. B. Theognis, Gnom. v. 425 ff. Bei טוֹב ist wegen des folgenden Acc. das Verb des vorausgehenden Satzes zu supplieren.

4–6 Im Jagen nach Eitlem, das leicht zu neidischer Eifersucht führt, eilen die Menschen an einander vorbei, ohne natürlich das Glück zu erhaschen. Etwas mehr Ruhe wäre besser. Hier und im Folgenden bekämpft Koh besonders die Fehler und Leidenschaften, welche den Menschen die Ruhe und damit das wenige Glück, das sie noch „unter der Sonne" geniessen könnten, rauben. **4** קִנְאַת־אִישׁ מִן der *Eifer des einen, vor dem andern voraus zu sein* oder ihm wenigstens gleich zu werden d. i. die Eifersucht. Über כִּשָּׁרוֹן *Gelingen, Erfolg* s. zu 2 21. Wer den Erfolg bloss darum sucht, um andre zu überflügeln, findet darin wahrlich kein Glück vgl. de Jong zur Stelle. קִנְאָה = *Eifersucht*. **5** stellt dem ehrgeizigen Menschen, der sich abarbeitet, um hoch zu kommen in der Welt, als andres Extrem den Faulen gegenüber, der mit den Händen im Schoss dasitzt. Bringt das erste kein Glück, sondern Eifersucht und Hass der Umgebung, so führt das zweite sicherlich zum Untergang. Es ist charakteristisch für den Prediger, dass er hier und öfter seinen Gedankengang unterbricht. Würde man auch alle religiösen Sätze in unserm

Buch streichen (vgl. Einl. II und IV), so würde man damit doch noch nicht ein in sich geschlossenes Ganze erhalten. V. 5 scheint ein bekanntes Sprüchwort jener Zeit gewesen zu sein. חֹבֵק אֶת־יָדָיו *die Hände zusammenlegen* ist eine volkstümliche Redeweise, vgl. Prv 6 10 24 23; ebenso *sein eignes Fleisch verzehren*, — lieber als dass er sich anstrengte, um seinen Hunger zu stillen. Prv 19 24 (12 17) Jes 9 19 49 26. **6** Nicht träge, aber doch ruhig! Besser eine hohle Hand voll Ruhe als zwei Hände, ganz gefüllt mit Mühe und Streben nach Wind. כַּף *die* offne *Hand* und חָפְנַיִם *die beiden* als Fäuste geschlossenen *Hände* sind Genitive. נָחַת und וגו׳ עָמָל sind Acc., wie bei den Verbis copiae.

7—12 Vereinigung ist besser als Vereinzelung. Selbstsucht thörichter als hilfreicher Verkehr mit den Mitmenschen. **8** Allein zu stehen, ohne Kinder oder irgendwelche Anverwandte zu haben, und doch unersättlich nach Reichtum zu jagen, ist das nicht eitel und eine leidige Mühe? Auffällig ist die erste Person in v. 8b וּלְמִי אֲנִי. Die Vulg. schiebt darum ein *nec recogitat dicens* davor ein und ähnlich u. a. auch in der niederländischen Bibelübers. „*hy zegt niet*“ (er sagt nicht). Doch ist diese Ergänzung nicht nötig. Koh hat hier die Rolle eines vereinsamten Geizhalses angenommen und fragt sich: Wozu das? **9** wird im folgenden V. erklärt. Vgl. den rabbinischen Spruch אָדָם בְּלֹא חָבֵר כְּשְׂמֹאל בְּלֹא יָמִין „ein Mensch ohne Genosse ist wie die linke ohne die rechte Hand.“ אֲשֶׁר leitet einen Nebensatz ein, der causalen Sinn hat. Den שָׂכָר *Gewinn* bringt das Folgende. **10** Der *Gewinn* besteht in gegenseitiger Hilfe. 10b *Wehe* darum *dem einzelnen*, wenn ihm auf seinen einsamen Wegen ein Unglück zustösst. אֵילוֹ *wehe ihm, dem* . . . aus späthebräischem אִי = אוֹי mit לְ, findet sich nur hier. **11** Es kann in Palästina nachts recht kalt werden. Die einzige Decke war aber für die Geringen das Obergewand, Ex 22 26. **12** Vorausgesetzt ist ein Überfall durch Räuber. יִתְקְפֻהוּ = יִתְקְפֵהוּ vgl. Hos 8 3, 3. Pers. = impersonale. Wörtlich: *Wenn* (= während) *man*, der Räuber, *ihn, den einzelnen*, leicht *überwältigt* (= überwältigen kann) *so treten ihm*, dem Räuber, *die zwei entgegen*, denen er dann nichts anhaben kann. מְשֻׁלָּשׁ *verdreifacht* vgl. Hes 42 6. Wenn gar drei zu einander stehen, dann ist der Widerstand noch viel grösser. **13—16** Alle Ehre ist vergänglich. Durch ein schlagendes Beispiel illustriert dies Koh. Ein thörichter König muss seine Krone einem seiner armen Unterthanen lassen, den man überdies noch aus dem Gefängnis holen musste. Der Jüngling verdankt dieses Glück seiner allbekannten geistigen Überlegenheit. Doch auch er darf nicht hoffen, dass ihm und seiner Familie die Ehre dauernd bleiben werde. Einige haben hier an Joseph in Ägypten gedacht — aber Joseph wurde nicht Pharaos Nachfolger; andre an Saul und David — aber David war nie im Gefängnis; andre an Rehabeam und Jerobeam — aber Rehabeam verlor nicht seinen Thron; andre an Antiochus den Grossen gegenüber seinem Vetter und Nebenbuhler Achäus; Grätz endlich dachte an Herodes den Grossen gegenüber Mariamne's Sohn Alexander. Die Lebendigkeit der Beschreibung legt allerdings nahe, dass dem Verfasser ein von ihm miterlebter Thronwechsel vor Augen stehe. Leider ist die Lebenszeit des Verfassers nicht genau bekannt. **13** לֹא יָדַע לְ *der nicht weiss zu* . . . wie das franz. savoir, vgl. v. 17 6 8 10 15 u. auch Hi 32 22, wo aber

statt Inf. mit לְ das Imperf. folgt. Die Thorheit scheint vor allem in Eigensinn zu bestehen, der pochend auf seine Macht, die Sympathie des Volkes verscherzt. **14** הָאֲסוּרִים mit Raphe, weil contrahiert aus הָאֲסוּרִים *die Gefangenen* vgl. das Kĕrē in Jdc 16 21 25. כִּי גַם *wenn auch, obschon.* schliesst sich nur an לִמְלֹךְ *König werden* an. בְּמַלְכוּתוֹ *in seinem* sc. des älteren Königs. *Reiche.* **15** רָאִיתִי *ich sah* scheint auf Selbsterlebtes hinzuweisen. Grosse Begeisterung scheint im Volke für den Jüngling zu herrschen, daher der hyperbolische Ausdruck *alle Lebenden, die unter der Sonne wandelten.* עָמַד *sich stellen, auftreten.* **16** הָיָה לִפְנֵי *an der Spitze stehen,* wie יָצָא לִפְנֵי. בּוֹא. גַּם *gleichwohl,* adversativ vgl. 6 7 Hes 16 28. Es schien als ob hier die Weisheit belohnt, die Thorheit bestraft würde. Es schien nur so für einen Augenblick. Trotzdem musste der zweite König mit seiner Weisheit dieselbe Erfahrung machen wie der erste mit seiner Thorheit. Auch das war eitel und ein Jagen nach Wind.

Empfehlung der Frömmigkeit und eines zufriedenen Genusses 4 17—5 19.

4 17—5 6 Wie Koh vor thörichtem Ehrgeiz und vor Habsucht gewarnt hatte, um ihrer traurigen Folgen willen, so mahnt er hier zur Behutsamkeit im Dienste Gottes. Man sei wohlüberlegt im Kultus, im Gebet und bei Gelübden. **17** בֵּית הָאֱלֹהִים ist *der Tempel.* קָרוֹב kann Inf. abs. sein, abhängig von dem aus folgendem מִן comparationis zu erschliessenden טוֹב *besser ist das Herannahen um ..... als ....* Aber man übersetzt besser mit DE JONG unter Änderung in וּקְרַב *Hüte deinen Fuss ..... so wirst du dem Gehorsamsein näher kommen, als wenn die Thoren Schlachtopfer bringen.* לִשְׁמֹעַ *gehorchen.* Wir haben hier eine Anspielung an den bekannten prophetischen Satz: Gehorsam ist besser als Opfer. I Sam 15 22f. vgl. Jes 1 11–17 Jer 7 21–23 6 20 14 12 Hos 6 6 8 13 Am 5 21–24 Mch 6 6–8 Ps 40 7–8 50 7–14 Prv 21 3 u. o. Die Übersetzung RÜETSCHI's *um zu hören* folgt der oben zuerst genannten Möglichkeit zu konstruieren und geht von der Annahme aus, dass zu Koh's Zeiten, im Tempel aus der Thora und den Nebiim vorgelesen wurde. Möglich ist, dass in einem Nebenbau des Tempels synagogaler Gottesdienst stattfand. Dies wird aber in unsrer Stelle darum doch noch nicht gesagt. כִּי אֵינָם יוֹדְעִים לַעֲשׂוֹת רָע kann nur heissen: *Sie sind unwissend das Böse zu thun,* was man meistens so auffasst: so unwissend, so dass sie Böses thun, d. h. ihre Unwissenheit ist die Ursache ihrer Sünde. DE JONG will מִלַּעֲשׂוֹת lesen und übersetzt *denn sie wissen nichts als böses zu thun.* Beide Konjekturen DE JONGS in unsrem Verse stammen von Prof. J. VAN GILSE, Godgel. Bydragen 1855 S. 868.

5 1 Vom Kultus im allgemeinen wendet sich Koh nunmehr dem Gebet speciell zu. בָּהַל im Pi. *vorschnell sein, sich überstürzen,* vgl. 7 9. עַל־פִּיךָ wörtlich *auf deinem Munde.* Die Worte, mit denen man nicht vorschnell sein soll, werden vor dem Aussprechen als auf dem Munde oder der Zunge liegend gedacht; so עַל־לְשׁוֹנוֹ Ps 15 3. Die Ehrfurcht vor dem höchsten Gott fordert, dass man nicht mit Wortschwall vor sein Angesicht komme. Man soll die Worte erst prüfen und bedächtig sein auch in den Worten, vgl. Mt 6 7. מְעַט *wenig* urspr. Subst., oft Adverb; der Gebrauch als flektiertes Adjektiv wie hier

u. Ps 109 8 ist späthebräisch. **2** Ungezügelter Wortschwall führt leicht zu Thorheiten, wie übermächtige Sorge (עִנְיָן) über Tag leicht Fortarbeiten der Gedanken über Nacht d. i. unruhige Träume zur Folge hat. Der Nachdruck liegt auf 2^b: *Die Stimme des Thoren* hört man heraus *bei vielen Worten*, d. i. da laufen viele Dummheiten und Thorheiten mit unter, vgl. Prv 10 19. Das Spruchbuch redet oft von dem schwätzenden Thoren und schweigenden Weisen. Mit **3** wird zur Besprechung der Gelübde übergegangen. Die Ausführung erinnert an Dtn 23 22–24. Gelübde thun, aber nicht halten, ist thöricht. Gott hat kein Wohlgefallen daran. **4** Da das Gelübdethun ja ganz freiwillig ist, wäre es in solchem Falle besser unterblieben. **5** Durch seinen Rat von v. 3 und v. 4 will Koh auch der leichtfertigen, aber nach ihm verhängnisvollen Entbindung gethaner Gelübde durch den Priester entgegenarbeiten. Wahrscheinlich kam solches zu seiner Zeit häufig vor als Frucht der Geistesrichtung, die schon Mal 1 und 2 gestraft wird. אַל־תִּתֵּן אֶת פִּיךָ *Gib deinen Mund nicht dazu her* = gestatte ihm nicht. לַחֲטִיא aus לְהַחֲטִיא *in Schuld, in Strafe bringen* (Dtn 24 4), nämlich durch die Nichterfüllung eines leichtsinnigen Gelübdes. בָּשָׂר *das Fleisch, der Leib*, hier zur Umschreibung des Begriffes „Person". הַמַּלְאָךְ *Bote* sc. Gottes, = Priester nach Mal 2 7: כִּי מַלְאַךְ יְהוָה צְבָאוֹת הוּא. שְׁגָגָה *Versehen, Übereilung*. Das Priestergesetz kennt zweierlei Arten von Sünden 1) vorsätzliche Sünden, die בְּיָד רָמָה *mit erhobener Hand* 2) Schwachheitssünden, die בִּשְׁגָגָה *aus Irrtum, Übereilung* geschehen. Letztere konnten leicht durch Opfer gesühnt werden, vgl. Num 15 22–31. Auf Grund dieser Gesetzesstellen mochten viele meinen, durch ein leichtes Sühnopfer sich eines unbequemen Gelübdes gut entledigen zu können. Aber das geht nach Koh nicht an. Gott straft solche Wortbrüchige, indem er ihnen das Unternehmen misslingen lässt (חִבֵּל אֶת־מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ), das sie mit einem Gelübde begonnen haben. **6** Mit Delitzsch sind die Worte וּדְבָרִים und וַהֲבָלִים umzustellen, s. textkr. Erl. bei Kautzsch. Koh hörte in seinen Tagen auf religiösem Gebiete viele Worte, die ihm nur eitle Träume schienen, vgl. v. 2, aber wirkliche Gottesfurcht fand er nicht. Durch eitle Gelöbnisse wollte man sogar Gott betrügen. Solches Treiben musste schliesslich zu bittren Enttäuschungen führen.

7 und **8** sind dunkel. Der Grundgedanke scheint zu sein: Entsetze dich nicht über Unrecht und Gewaltthat als über etwas ganz Aussergewöhnliches. Denn bei den Beamten ist das an der Tagesordnung. Diese haben höhere z. B. Statthalter, Minister, und zuletzt den König über sich, die wieder wie gierige Blutsauger auf sie lauern (v. 7). Es liegt aber doch schliesslich im Interesse des Landes, dass der König und sein Regiment geachtet und geehrt werde (v. 8). **7** חֵפֶץ wie 3 1 *Sache, Ding*. אַל־תִּתְמַהּ *lass dich nicht verblüffen*, wie I Pt 4 12 μὴ ξενίζεσθε . . . . . ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος. Besonders im Orient sehen die Beamten in ihren Untergebnen nur Schafe, denen sie die Wolle scheren dürfen. Bei denen, die dem Throne zunächst stehen, beginnt die Aussaugung. Sie setzen ihren Fuss auf den Nacken der Grossen des Reiches, diese drücken auf ihre untergebnen Beamten und schliesslich muss das gewöhnliche Volk die furchtbarsten Lasten tragen. Die Unterbeamten

wollen sich durch Erpressung schadlos halten für das, was ihre Vorgesetzten von ihnen erpressen. Wie ist es da verwunderlich, will Koh sagen, wenn Richter dich um dein Geld bringen und Beamte dir Unrecht thun. גָּזֶל *Raub.* Dem Volk wird sein מִשְׁפָּט und צֶדֶק, das es rechtmässig beanspruchen kann, geraubt durch der Beamten ungerechte Verwaltung und Rechtsprechung. גְּבֹהִים ist nicht als Plur. maj. = „Gott" zu fassen, wie viele wollen. Die Gedanken des Verfassers bleiben, wie v. 8 lehrt, bei dem Verwaltungsorganismus der damaligen Reiche, der sich im Könige zuspitzt, stehen. **8** übersetzen wir: *Aber ein Gewinn für ein Land unter allen* Verhältnissen *ist das: ein König eines Reiches,* dem *gedient* wird. שָׂדֶה wörtlich das *Feld* kann auch das einem Volke gehörige Gebiet (Gemarkung), *das Land* = Reich bezeichnen, s. Ges.-Buhl sub voce 3). נֶעֱבָד findet sich Dtn 21 4 Hes 36 9 30 im Sinne von *bearbeitet, bebaut,* braucht darum aber hier nicht so genommen zu werden. es kann auch *bedient, verehrt* heissen, vgl. 1 Reg 12 4. Der Sinn der beiden Verse ist nach uns: Man lasse sich die Gewaltthaten, welche die Grossen im Namen des Königs verüben, gefallen. Denn im letzten Grund ist es doch ein Segen für ein Land, wenn dem Könige und seinem Regimente Gehorsam geleistet wird. Das Königtum hielt Koh für die beste Regierungsform. Viele Staaten im Morgenland hatten sich aber nicht einmal dieses zweifelhaften Glückes zu erfreuen. Jeder wahre Weise im Orient muss dem Königtum trotz den vielen ihm in Asien anhaftenden Mängeln den Vorzug vor Anarchie geben. Rüetschi, dessen Übersetzung bei Kautzsch wörtlich lauten müsste, *ein König, dem Felde unterthan,* = „ein König für bebautes Feld" sieht Koh's Ideal (nach Delitzsch) in einem König, der den friedlichen Landbau zum Hauptgegenstand seiner Fürsorge macht.

9—19 reden vom thörichten Geizhals. An ihm nimmt Koh am meisten Anstoss. Ein solcher wird stets gehetzt von der Gier, seine Schätze zu vermehren (v. 9), hat darum nie wirklichen Genuss von seinem Reichtum (v. 10), ist voller Unruhe (v. 11), schwebt stets in Angst, auf einmal alles zu verlieren, was er so mühsam zusammengescharrt hat (v. 12). Tritt dies Unglück wirklich ein, so hat er nichts, was er seinen Kindern mitgeben könnte (v. 12 u. 13). Auf jeden Fall muss er zuletzt die Welt so nackt und bloss verlassen, wie er in sie eingetreten ist (v. 14–16). Geniesse darum deine irdischen Güter, damit Freude dem Trübsinn wehre, ist Koh's Rat (v. 17–19).

9 Den Übergang zur Kritik des Geizhalses bildet der Gedanke an die Habsucht der Beamten. 9^b אֹהֵב בְּ steht dem חָפֵץ בְּ analog, vielleicht ist aber בְּ als Dittographie zu streichen. הָמוֹן *Getöse, Schwarm, Menge* hier von leblosen Dingen, nämlich von Silber, vgl. Ps 37 16. לֹא תְבוּאָה ist Nachsatz mit zu ergänzendem לוֹ *dem ist kein Einkommen.* = er hat keinen Nutzen davon. **10** אוֹכְלֶיהָ *ihre Esser* sind wohl die Diener, deren Zahl mit dem Zunehmen des Vermögens wächst; eine geistreiche Bemerkung Koh's, dass der Reiche eigentlich nur den Genuss von seinem Reichtum hat, dass er mit ansieht, wie ihn andre verzehren. **11** Die Arbeiter werden doch durch den Schlaf erquickt, ob ihre Nahrung nun reichlich oder kärglich sei, aber den Reichen lassen die Sorgen nachts nicht schlafen, wie er seinen Überfluss (שָׂבְעַ)

verwahren und vermehren kann. שָׂבָע heisst hier *Überfluss* an Besitz, nicht Übersättigung des Magens, vgl. Prv 3 10. הַנִּיחַ, dieses Hiph. von נוּחַ bedeutet zunächst *niedersetzen*, dann *verstatten*, = *zu etwas kommen lassen*, vgl. Ps 105 4. **12** und **13** Oft verwahrt ein Mensch seinen Reichtum zu seinem Unglück; ein solches nämlich bringt ihn um alles, und dann kann er seinem im Reichtum gross gewordnen Kinde nicht helfen. **12** רָעָה חוֹלָה *ein arges Übel*. חוֹלָה ist Part. Kal von חָלָה schwach, krank, schmerzhaft sein. שָׁמוּר לְ *bewahrt von* jem., und nicht mit de Jong *bewahrt für* jem. לְרָעָתוֹ für ein ihn treffendes Unglück, das all sein Vermögen verschlingt, wie **13** ausführt. עִנְיָן רָע *res adversa* s. zu 1 13. Das Suffix in בְּיָדוֹ *in seiner Hand* kann sich auf den Vater, was das wahrscheinlichste ist, oder den Sohn beziehen. Der Vater kann nach dem Verluste seines Vermögens seinem Kinde keine Stütze mehr bieten.

14—16 Doch auch für den Fall, dass ein solches Unglück nicht eintritt, ist das Gebahren eines Geizhalses Thorheit. Einmal kommt ja der Tod doch, mitnehmen kann er da nichts von seinem Gelde; es hat ihm nur Sorgen und Mühen im Leben gebracht. **14** Vgl. Hi 1 21 I Tim 6 7. שׁוּב לָלֶכֶת *wieder weiter gehen*, er kann hier nicht bleiben. In בַּעֲמָלוֹ *für seine Mühe* das בְּ pretii. שֶׁיֵּלֵךְ *das er mitgehen heissen*, mitnehmen *könnte*. **15** Die Elemente von כְּל־ עֲמַת sind nicht כְּל־ und עֲמַת, so dass man erklären dürfte: *ganz Verbindung*, sondern כְּ, לְ und עֲמַת, wie diejenigen des aram. כְּל־קֳבֵל ebenfalls כְּ, לְ und קֳבֵל sind, vgl. Marti aram. Gr. § 95 d. Demnach correspondiert כְּ dem folgenden כֵּן und der Sinn ist: *wie es in der Parallele davon liegt dass, gerade so wie*. De Jong liest daher vielleicht mit Recht nach van Gilse l. c. S. 861 כִּלְעֻמַּת (vgl. auch schon Abraham Geiger Lehrb. der Mischnah 1845 S. 26); sonst tritt עֻמַּת nur in Verbindung mit לְ auf, vgl. 7 14. Das כְּ der Vergleichung wäre dann noch ein verstärkender Zusatz wie מִן I Reg 7 20. **16** Die Lesart der LXX καὶ ἐν πένθει, nach welcher וַאֲבֵל anstatt יֹאכֵל gesetzt werden muss, von Rüetschi u. a. gutgeheissen, ist wohl nur ein Versuch des griechischen Übersetzers über die dunklen Worte בַּחֹשֶׁךְ יֹאכֵל hinwegzukommen. De Jong zieht jedoch mit Recht Hi 21 25 וְלֹא אָכַל בַּטּוֹבָה „ohne das Gute gegessen = genossen zu haben“ zur Erklärung heran; ferner weist er auf die Phrase רָאָה בְ. Dem griech. Übersetzer war der bildliche Ausdruck אָכַל בְּ etwas *geniessen*, *an* etwas *teilhaben* wahrscheinlich schon nicht mehr geläufig. Es ist also zu übersetzen, *dazu hat er alle seine Tage hindurch teil an Finsternis* etc. Die *Finsternis* ist ein Bild des Trübsinns. Statt וְחָלְיוֹ ist nach LXX וְחֶלְיוֹ zu lesen, vgl. textkr. Erl. bei Kautzsch.

17—19 bringt wieder Koh's bekanntes ceterum censeo von 2 24. טוֹב אֲשֶׁר יָפֶה *Gutes, das schön ist* soll vielleicht die Übersetzung von καλὸς κἀγαθός sein. **18** Vgl. 2 26 und 3 13. wo auch dasselbe Anakoluth steht. נְכָסִים vom aram. נְכַס „Schlachtvieh“, verallgemeinert wie מִקְנֶה *Besitz, Reichtum*. שָׁלַט Hiph. *zum Machthaber machen = ermöglichen*, in Stand setzen. **19** Der Hauptgedanke ist klar: Solch ein Lebensgenuss lässt einen gar nicht philosophieren und jammern über die Kürze und die Mühen des Menschenlebens. Aber was bedeutet מַעֲנֶה? Einige nehmen das Hiph. in der Bedeutung des Kal = *antworten*. Gott antwortet auf die Freude seines Herzens d. i. stimmt ihr bei, so, u. a.

Delitzsch. Hitzig giebt dem Verb die causative Bedeutung: er *macht erhören*, d. i. lässt *zu Diensten stehen*, wobei ein unbestimmtes Objekt ergänzt werden muss. Am besten nimmt man wohl mit de Jong עָנָה in der bei Koh gewöhnlichen Bedeutung „sich abmühen, sich beschäftigen", von der auch עִנְיָן eine Ableitung ist und übersetzt: *da Gott* ihn *beschäftigt mit der Freude seines Herzens*. Gegenüber dem vielen עִנְיַן רַע, der den Menschen plagt, ist die Freude, eine Gabe Gottes, ein עִנְיַן טוֹב, womit Gott diejenigen beschäftigt, die ihm wohlgefallen, vgl. 10 19 1 13.

Eitelkeit des Reichtums ohne Genuss und der unersättlichen Begierde 6 1–12.

Koh führt den 5 9 begonnenen Gedanken von der Eitelkeit des Reichtums, den er 5 17–19 durch die Einflechtung seiner so oft wiederholten Lebensregel unterbrochen hatte, wieder weiter. Was hat der Mensch von seinem Reichtum, wenn er von ihm nichts geniessen kann? Der Tod ist besser als ein solches Leben, noch besser, überhaupt nie geboren zu sein (v. 1–6). Alle Arbeit hat zum Zweck den Genuss, und doch giebt es nie Befriedigung im Genuss. Weise wie Thoren stehen darin einander gleich. Indessen hat der wahre Weise doch etwas voraus: er weiss das Leben zu geniessen und versteht, dass das Erlangen besser ist als das Verlangen (v. 7–9). Alles ist im letzten Grunde unveränderlich und dem unveränderlichen Willen Gottes unterworfen (v. 10–12).

1 רַבָּה הִיא עַל־ wörtlich *es ist gross über* = es lastet schwer auf, vgl. 8 6. **2** Über נְכָסִים und Hiph. von שָׁלַט s. 5 18. לְנַפְשׁוֹ *für seine Seele* = für seine Person, *für sich selbst*. נָכְרִי *ein fremder Mann* d. i. nicht der natürliche Erbe. רָעָה חוֹלָה = חֳלִי רַע 5 12. **3** וְרַב שָׁ *et multum* est, *quod*. שָׂבַע מִן wörtlich *sich sättigen mit einem Teil von*, מִן steht partitiv entsprechend dem Gen. part. im Griechischen bei den Verbis des Sättigens und Geniessens. וְגַם־קְבוּרָה לֹא הָיְתָה־לּוֹ *und ihm auch kein Begräbnis zu teil würde*, so mit Rüetschi bei Kautzsch die meisten Exegeten. Allein nach dem Kontext soll alles mögliche Gute aufgezählt werden, das einem Reichen zufällt. Mag er alles besitzen, was einen Israeliten glücklich machen würde, langes Leben und reichen Kindersegen: versteht er nicht zu geniessen, dann ist eine Fehlgeburt noch viel glücklicher als er. In diesen Zusammenhang passt der Mangel eines ehrenvollen Begräbnisses nicht. Hitzig wollte diese Worte darum einfach streichen. Vielleicht ist bloss das לֹא zu streichen, so dass zu all den Segnungen, die ihm zu teil werden, noch ein ehrenvolles Begräbnis hinzugefügt würde. De Jong übersetzt: *er mag* dann *auch* noch *nicht begraben sein, dennoch sage ich*. Doch dieser Gedanke würde wohl anders ausgedrückt werden. נֵפֶל *abortus*, vgl. Hi 3 16, welche Stelle Koh sehr gut vorgeschwebt haben kann. **4** כִּי־בַהֶבֶל בָּא *denn in Nichtigkeit ist diese* Fehlgeburt *gekommen*, weil ihre Geburt nicht zu wirklichem Leben geführt hat. Niemand sieht sie, darum verschwindet sie sofort wieder in Finsternis und empfängt keinen Namen. **5** שֶׁמֶשׁ לֹא־רָאָה vgl. 7 11 11 7 ein bei Koh gebräuchlicher Ausdruck für „Leben", hier noch verstärkt durch וְלֹא יָדָע *auch hat sie die Sonne nicht gesehen, noch kennen gelernt*. יָדַע könnte aber hier absolut und objektlos stehen *zur Erkenntnis* = zum *Selbstbewusstsein kommen*, wie lat. sapere, vgl. Hi 13 2 Ps 56 10 73 22 82 5 Jes 44 9 45 20 56 10 und das Part. יְדָעִים = חֲכָמִים Hi 34 2 Koh 9 11.

נַחַת לָזֶה מִזֶּה *Ruhe ist dieser im Vorzug vor jenem* = Ruhe hat sie und jener nicht. Dieser Gebrauch des מִן, der dem einen das abspricht, was dem andern zugeschrieben ist, findet sich öfter, I Sam 24 17–18 Hab 2 16 Ps 52 5. Die Fehlgeburt ist darum viel glücklicher, weil sie von all der Mühe, vom עָמָל und עִנְיָן רַע des Lebens, nichts weiss. נַחַת vgl. 4 6 9 17 Prv 29 9. **6** אִלּוּ späthebr. *wenn* zusammengesetzt aus לוּ+אִם bringt eine Steigerung des vorausgehenden Gedankens. Ja, würde jemand doppelt so lang leben als der älteste Urvater vor Noah in der Genesis, aber ohne wirklich das Leben zu geniessen, was hilft ihm seine Lebenslänge? Alles endigt ja mit dem unerbittlichen Tod. So spricht derselbe Weise, der an andern Stellen (9 4 11 7) wieder solchen Wert dem Leben beimisst, dass er sagt: „ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe.“ Das Leben freilich eines Reichen, der sein Gutes nicht geniesst, kann er nie preisen.

7—9 Bis jetzt war die Rede von einem Reichen, der sich sein Leben nicht genussreich zu machen versteht. Nun wendet sich Koh einem Weisen zu, der das „savoir vivre“ wohl besitzt. Aber was hat er davon? Die Begierde ist ja stets unersättlich. Wenn der Prediger dies auch zugiebt, so hält er doch den Augenblick des Geniessens für besser als das stete Begehren. Geniesse, wenn du geniessen kannst! So urteilt er auch hier wieder entsprechend seinem Grundsatz von 2 24. **7** לְפִיהוּ *für seinen Mund*; hiernach wird der Genuss vor allem in Essen und Trinken gesehen, vgl. 2 24 3 13 5 17 8 15. נֶפֶשׁ heisst hier *Begier* und darf nicht zum „Organ tieferer geistiger und darum bleibender Freuden“ vergeistigt werden, als ob in 7^a und 7^b Sinnengenuss und geistige Freuden gegenüberständen. נֶפֶשׁ הַיָּפָה *schöne Seele* in Chullin IV 7 ist ein guter „Appetit, welcher nicht wählerisch ist, sondern vorlieb nimmt“ (Delitzsch). **8** עָנִי der *Arme, Dulder,* so nennt Koh, sich selbst beklagend, den Weisen. יוֹדֵעַ לַהֲלֹךְ וגו׳ *der vor den Lebenden zu wandeln* = der die rechte Lebensführung *versteht.* **9** מַרְאֵה עֵינַיִם Der Akt des *Sehens mit den Augen* bezeichnet den Augenblick, wo man die Erfüllung des Wunsches erleben darf (vgl. רָאָה = erleben) d. i. „den erfüllten Wunsch“ (תַּאֲוָה בָּאָה) von Prv 13 12; vgl. Ps 35 21 25. הֲלַךְ־נֶפֶשׁ *das Schweifen der Begier* hat ein Oppositum in הָשִׁיב נֶפֶשׁ die Begierde zum Schweigen bringen. Der Vers antwortet auf die Frage des vorausgehenden, was der beklagenswerte Weise vor dem Thoren voraus habe, da doch die Begierde nie völlig gesättigt werde, sondern sich stets wieder von neuem geltend mache. Der יִתְרוֹן ist, dass er zu leben versteht ohne immerfort mehr zu begehren. Kehrt bei ihm die Begierde auch wieder, so stört sie ihn doch nicht im augenblicklichen Genüss.

10—12 handeln von des Menschen Ohnmacht gegenüber Gottes unveränderlichem Willen. Der nichtige Mensch, weiss nicht was seiner wartet, noch was gut für ihn ist. Er muss sich beugen unter Gott. **10** מַה־שֶּׁהָיָה *Was geschieht,* ist längst von Gott bestimmt, so Rüetschi und die meisten Exegeten. Man kann aber mit de Jong auch אָדָם als Subjekt, שְׁמוֹ נִקְרָא im einfachsten Wortverstand von der Namengebung verstehen, und eine Anspielung auf die Etymologie von אָדָם „von der Erde genommen“ in Gen 2 7 finden. Die

Nichtigkeit des Erdensohns Gott gegenüber soll betont werden. De Jong übersetzt: *Was er*, der Mensch, *zuvor war, mit diesem Namen wurde er genannt und bekannt ist dass dieser „Mensch“* = Sohn der Erde *ist*. Besser übersetzt man noch: *Was er*, der Mensch, *ist* (nämlich Erde), *schon von der Urzeit her ist* darnach *sein Name genannt und bekannt ist, dass derselbe ein Adam* = Erdiger *ist*. **11** Koh denkt an das Gericht, von dem v. 10 sprach. Im Streit mit Gott (vgl. Hi 9 und 10) solche Worte auszusprechen, bringt keinen Gewinn, sondern vermehrt nur die eitlen Dinge, von denen die Welt voll ist. **12** מִסְפָּר Acc. der Zeitdauer. וַיַּעֲשֵׂם *die er hinbringt* ist ein Relativsatz. Zum Ausdruck vergleiche Act 15 33 ποιήσαντες χρόνον und „dies facere“ bei Cicero ad Attic. V, 20. Der Mensch soll nicht mit Gott rechten; denn ihm fehlt der Blick in die Zukunft und die Erkenntnis, was wirklich gut ist. Koh klagt öfter über die Dunkelheit der Zukunft, vgl. 3 22 7 14 8 7 10 14.

Empfehlung ernsten Sinnes und frommer Geduld 7 1–29.

1–7 Die Spruchreihe unsres Capitels wird eröffnet mit Worten über den Ernst des Lebens (v. 1–7). Koh hat aber diese Worte durchaus nicht geschrieben, um von sich den Verdacht abzuwälzen, als habe er durch seine Empfehlung des Lebensgenusses für den Leichtsinn eintreten wollen. Die ernsten Worte der ersten Verse spricht er aus innerster Überzeugung. Er will ein ruhiges, verständiges Geniessen. Den Genusstaumel des Thoren verachtet er, vgl. 2 2. Er ist und bleibt ein Weiser, aber ein solcher, der das „juste milieu“ zu bewahren sucht. Müsste er zwischen zwei Extremen wählen, so würde er sich bestimmt für ein ernstes düsteres Leben entscheiden. In v. 1–8 vergleicht er oft zwei Dinge, deren einem der Leichtsinnige nachjagt, während das andre durch seinen tiefen Ernst das reinste Gegenstück des ersten bildet. Das erste verwirft er entschieden und er, der eben noch so für verständigen Lebensgenuss geeifert hat, wählt den düstern Ernst.

1 שֵׁם hier prägnant *guter Name*, vgl. Prv 22 1 Hi 30 8. Als Gegensatz ist vor allem der Assonanz wegen (s. zu 9 5 Cnt 1 3) שֶׁמֶן *Salböl* gewählt. Dieses dient zur Erhöhung der Freude, 9 8 und duftet lieblich. Der Sinn ist: das Edle steht über dem Eitlen. Das Wortspiel von 1a lässt sich nach Delitzsch im Deutschen gut wiedergeben: Gutes Gerücht ist besser als Wohlgeruch. Stellt Koh wirklich den Tod über das Leben? Im allgemeinen gewiss nicht. s. 9 4 11 7. Doch das Leben, das nicht recht genossen wird, ist ihm nach 6 6 schlimmer als der Tod. Hier urteilt er über das Leben, das aufgeht in עָמָל und עִנְיַן רַע. Wenn sein verdüsterter Blick haften blieb an all dem Erbärmlichen, den Enttäuschungen und Qualen des Menschenlebens, dann hatte er Augenblicke, wo sein Pessimismus sich steigerte zum Lebenshass. Das Produkt solcher Stimmungen sind Sätze wie 4 4 und 7 1b. **2** Ist es gut zu essen und zu trinken, so ist es doch noch besser, statt in das Haus, wo Gelage und Feste gefeiert werden (בֵּית מִשְׁתֶּה, vgl. Jes 5 11), in ein Trauerhaus zu gehen. „Wenn Totenklage du hörst, so tritt zu der Stelle; doch wirst du gerufen zum Gastmahl, betritt nicht die Schwelle“, sagen die Araber nach Schultens. Anthol. sentent. arab. S. 482 Nr. 73. 2b הוּא bezieht sich formell auf בֵּית־אֵבֶל.

sachlich ist der Tod gemeint, der einem dort vor Augen geführt wird; vgl. 2 17 u. ö. נָתַן אֶל־לֵב *er nimmt* es *zu Herzen* wie 9 1 = שִׂים אֶל לֵב. **3** Die Thoren wollen sich durch ewiges Lachen über die Mühe und Unannehmlichkeiten des Lebens hinweg helfen — welch' eitler Versuch! Besser dem Unangenehmen gleich fest ins Auge schauen! בְּרַע פָּנִים *bei* Schlechtigkeit, *schlechtem Aussehen des Gesichts* = bei traurigem Angesicht kann es dem Herzen doch wohl sein. **4** zieht aus dem vorausgehenden den Schluss: einen Weisen findet man eher im Trauerhause als bei dem Festmahle. **5** Vgl. Prv 13 1. Auch das ist ein Zeichen eines ernsten Sinnes, dass man auf den Tadel der Weisen lieber hört als auf den lieblich klingenden Gesang der Narren. מֵאִישׁ שֹׁמֵעַ statt des zu erwartenden מִשְׁמַע ist dadurch gerechtfertigt, dass die Handlung des Hörens auf zwei Subjekte verteilt wird (Delitzsch, Nowack). **6** Der Vergleichungspunkt ist das laute prasselnde Geknister, aber die kurze Dauer und die unbedeutende Heizkraft solchen Feuers. Das Wortspiel von סִיר *Topf* und סִירִים *Dornen* giebt Knobel gut wieder: „Wie das Geräusch der Nessel unter dem Kessel." **7** Delitzsch vermutet wohl mit Recht, dass ein Vers ausgefallen sei, der auf die Gefahr aufmerksam machte, dass auch ein Weiser sich durch Bestechungsgeschenke zum Unrecht verführen lassen kann. Wie Koh in v. 5 Prv 13 1 zu kennen scheint, mag er hier Prv 16 8 citiert haben: *Besser wenig mit Gerechtigkeit als grosses Einkommen mit Unrecht* (vgl. Ps 37 16). *Denn die Erpressung macht den Weisen thöricht*, d. i. stellt ihn mit den Thoren auf gleiche Stufe. מַתָּנָה *Geschenk*, hier ein solches, das zur Bestechung dient = שֹׁחַד vgl. Prv 15 27. לֵב das *Herz* als Sitz des Verstandes. Ein ähnlicher Gedanke Dtn 16 19. De Jong zieht die letzten Worte von v. 6 zu v. 7 und übersetzt: *Auch das ist Eitelkeit, dass Geld* (הָעֹשֶׁר Conjektur für הָעֹשֶׁק) *einen Weisen* etc.

8—14 ermahnen besonders zur Geduld und Unterwerfung unter Gottes Walten. **8** Warum ist das Ende einer Sache besser als ihr Anfang? Weil erst ihr Ausgang klar stellt, wozu sie diente. Doch um auf den Ausgang warten zu können, braucht man Geduld. Man darf ja nicht vor der Zeit in eignem Unfehlbarkeitsdünkel (גְּבַהּ רוּחַ) den Lauf der Dinge meistern wollen. **9** Vgl. Jak 1 19. Der ungeduldige Ärger ist ein Kennzeichen des Thoren. Zu בָּהַל Pi. *überstürzen* s. 5 1. **10** Den laudator temporis acti (Horaz, Ep. II, 3, 173 f.) findet man überall und zu allen Zeiten. Die Frage in unserm Vers verrät unverständigen Sinn, weil jener die Lichtseiten der eignen Zeit, auf jeden Fall die Schattenseiten der Vergangenheit nicht in Rechnung zieht. **11** חָכְמָה עִם־נַחֲלָה *Weisheit* in Verbindung *mit Erbbesitz* s. zu 2 16. Diese Übersetzung ist nicht nur grammatisch korrekt, sondern auch ganz im Sinne von Koh. Ohne Weisheit hat der Mensch ja keinen Genuss von seinem Besitz. Beides zusammen aber ist *ein Vorteil für die, welche die Sonne sehen.* **12** Weisheit und Geld geben erquickenden Schatten, aber Weisheit ist doch nur wirklich Leben schaffend. Das Pi. von חָיָה ist causativ. בְּ vor צֵל *Schatten* ist בְּ essentiae, wörtlich: *Weisheit und Geld sind selbst ein* erquickender *Schatten.* Der Schatten ist im heissen Orient das Bild der belebenden Kraft. **13** In den vv. 11 und 12 hat sich der Prediger eine kleine Abschweifung erlaubt.

Jetzt führt er wieder seine Ermahnung zur Geduld weiter und rät, keine Änderung des Bestehenden zu erhoffen oder zu versuchen. Denn alles, auch das Krumme, hat Gott gerade so, wie es ist, gewollt, s. 1 15. **14** Das Übel in der Welt ist dem Prediger ein unlösbares Rätsel. Auf die Frage, wozu will Gott das Übel? hat er nur die Antwort: um den Menschen klein und demütig zu erhalten (3 18). Hier hebt er hervor, dass Gott dem Menschen jede Möglichkeit, die Zukunft im voraus zu berechnen, versagt hat. Den Wechsel von guten und bösen Tagen muss der Mensch gelassen und ruhig hinnehmen. Wegen der Constr. עַל־דִּבְרַת שֶׁלֹּא statt פֶּן vgl. v. 21. הֱיֵה בְטוֹב *sei im Guten*, nämlich in guter geistiger Verfassung (vgl. Ps 25 13) = lasse dir's wohl sein, vgl. JSir 14 14. אַחֲרָיו *nach ihm* = nachher drückt die Zukunft aus, wie 3 22 6 12 u. ö. Von der unsicheren Zukunft erhofft Koh im Gegensatz zu vielen seiner Zeitgenossen nichts. Ja, es ist möglich, dass er hier den Glauben an eine Auferstehung bestreitet, der vielen damals ein Trost zu werden anfing. Nach ihm wechseln Gutes und Böses nach Gottes unerforschlichem Ratschluss im Menschenleben in richtigem Verhältnis mit einander ab, ein Ausgleich im Jenseits ist nicht nötig. Der Mensch bescheide sich, nicht weiter sehen zu wollen als sein Sehvermögen es erlaubt, vgl. 6 12.

15—18 Hat den Auslegern schon viel Kopfzerbrechens gemacht. „Nicht zu gerecht und zu gottlos!" Kann ein biblischer Verfasser so reden? Die Exegeten haben auf allerlei Weise versucht, den Stein des Anstosses wegzuschaffen. So haben die einen gedacht an einen allzu streng rechtlichen Massstab, den manche an Gottes Thun anlegen wollen; diese Annahme entbehrt jeden Anhalts, sie ist nur erfunden pour le besoin de la cause. Andre meinen, dass er vor einer Beurteilung des Nächsten warne, die an ihn die Anforderungen unerbittlichster Gerechtigkeit stelle. Hierzu kann man sich wenigstens auf den Kontext (vgl. v. 16 und 20) berufen.

Zum Verständnis dieser Verse gehört vor allem dogmatische Unbefangenheit; man darf sich aber hier auch nicht bloss mit einer philologischen Feststellung des Wortsinnes zufrieden geben, sondern muss versuchen, sie aus Koh's Gedankenwelt, die er sich als Kind seiner Zeit gebildet hat, zu erklären. In seinen Tagen machte sich eine asketische Richtung geltend. Gegen diese kämpft er. Er ist der Mann des „juste milieu". Die Frommen κατ' ἐξοχήν d. i. הַצַּדִּיקִים neigten einer Verdammung jeden Lebensgenusses zu. Wollen sie ihm ihre צְדָקָה, die Askese, als Ideal empfehlen, „dann will er es hier ein wenig mit der Thorheit halten 2 3 7 16" (Smend, Rel. Gesch. § 27, S. 532). Auch glaubt er bei den צַדִּיקִים einen übermässigen Eifer für Gesetzeserfüllung zu entdecken, der mit seiner ängstlichen Peinlichkeit den עָמָל und רַע עִנְיָן des Lebens nur noch unnötig vermehrte. Es scheint zu seiner Zeit schon das als Frömmigkeit gepriesen worden zu sein, was man späterhin Pharisäismus nannte. Hätte Koh gut 200 Jahre später gelebt und den gehört, der den Pharisäern gegenüber von sich bezeugte: „Ich bin gekommen das Gesetz und die Propheten zu erfüllen", so würde er auch anders gesprochen haben. So liegt die Wahrheit bei Koh nur in Negativem, in seinem Protest gegen Askese und gesetzlichen Sinn seiner „frommen" Zeitgenossen.

15 הַכֹּל *Alles* = allerlei. Übersetzt man mit Rüetschi בְּצִדְקוֹ und בְּרָעָתוֹ *in seiner Frömmigkeit* und *in seiner Bosheit*, dann stellt Koh den Erfahrungssatz, dass man von Gottes gerechtem Gericht, an das man glauben solle, in dieser Welt nichts merke, an die Spitze, vgl. 2 17 18. Doch lässt sich בְּ auch mit *durch, infolge von* wiedergeben. Dann liegt schon in unserm Verse eine Verurteilung der gepriesenen „Frömmigkeit" seiner Zeitgenossen. מַאֲרִיךְ sc.

יָמִים (8 13) oder יָמָיו *der* seine Tage *verlängert,* = lange lebt. **16** צַדָּקָה und חָכְמָה sind Synonyma, die Frommen, von welchen צַדִּיק הַרְבֵּה gilt, nannten sich auch חֲכָמִים in besonderm Sinn. Vgl. meine Einl. zu Prv. Das Hithp. von חָכַם heisst *sich wie ein Weiser benehmen.* Die Übersetzung *„nicht allzu fromm"* ist, zeitgeschichtlich verstanden, zutreffender als *nicht allzu gerecht.* תִּשּׁוֹמֵם *du willst dich zu grunde richten* synkopiertes Hithpol. von שָׁמַם wie תִּכֹּנֵן Num 21 27. **17** אַל תְּהִי סָכָל *sei kein Thor.* Wie צַדָּקָה und חָכְמָה so sind auch Thorheit und Sünde synonym. Wenn man nicht zuviel sündigen soll, darf man da etwa doch ein wenig sündigen? Warnt Koh nur vor schweren, Aufsehen erregenden Sünden? Unsre zeitgeschichtliche Auffassung schliesst eine solche Konsequenz aus. Die „Frommen" nennen gerne jeden Lebensgenuss, gemessen am Massstab ihrer צְדָקָה, Sünde (רֶשַׁע). Widerrät nun Koh v. 16, sich den engherzigen Ansichten dieser Leute anzuschliessen, so warnt er hier vor dem breiten Weg der wirklichen Sünde. Zu 17b vgl. Prv 10 21 27 Ps 34 22 etc. **18** zeigt, dass der Prediger eine Gottesfurcht kennt, die höher steht als die Frömmelei seiner Zeitgenossen. Wer die zwei Ermahnungen von v. 16 und 17 beherzigt, mag wohl von vielen „gottlos" genannt werden; er ist dennoch gottesfürchtig und kommt zwischen den zwei Klippen glücklich hindurch (יֵצֵא אֶת־כֻּלָּם); er entgeht dem freudelosen Leben der selbsterwählten Frömmigkeit und dem Verderben des Gottlosen.

19 Die Weisheit, welche dem Weisen den Lebensweg vorzeichnet und vor den v. 16–18 berührten Gefahren behütet, giebt ihm stärkeren Schutz, als zehn Gewaltige vereint einer Stadt gewähren können. Perles, Analekten z. Textkritik des AT, München 1895, S. 42 will מֵעֹשֶׂר הַשַּׁלִּיטִים vokalisieren: *Die Weisheit ist dem Weisen ein grösserer Schutz als der Reichtum der Machthaber, die in der Stadt waren.* Auch v. 12 wurde die Weisheit über den Reichtum gestellt.

20–22 müssen zusammengenommen werden, sie mahnen zu Sanftmut im Urteil in anbetracht dessen, dass wir selbst nicht frei von Sünde sind. **20** und **21** כִּי nicht mit „denn" zu übersetzen, weil sich ein Zusammenhang mit v. 19 nicht herstellen lässt, sondern durch *weil* (ὅτι) zur Einführung eines Nebensatzes, *Weil es keinen gerechten Menschen . . . . giebt, darum gieb auch nicht acht . . .* (de Jong). Statt אֲשֶׁר־לֹא־תִשְׁמַע in v. 21 *damit du nicht hörest,* würde im klassischen Hebräisch פֶּן תִּשְׁמַע stehen, vgl. v. 14. **22** יָדַע לִבֶּךָ *Dein Herz,* wir würden sagen dein Gewissen, *kennt.* Das AT hat kein entsprechendes Wort für „Gewissen". Allerdings findet man συνείδησις als Übersetzung von מַדָּע in den LXX Koh 10 20, vgl. jedoch unsere Erklärung der Stelle. In der Luth. Bibelübers. findet sich das Wort Jos 14 7 Hi 27 6 als Übersetzung von לֵב, und wirklich in einigen Stellen hat לֵב oder לֵבָב eine analoge Bedeutung. Erst in Sap Sal 17 10 kommt das Wort συνείδησις im Sinne von Gewissen unbestreitbar vor.

23–29 Der Prüfstein für alle Ermahnungen Koh's war die Weisheit; sie bleibt sein Ideal, wenn auch ein dem Menschen unerreichbares Ideal. Am Schlusse warnt er vor dem Frauengeschlecht; denn die Frau hat kein Herz für die Weisheit und ist sehr gefährlich. Ihre Verführung bringt manchen zu

Fall. Die Schuld liegt am Menschen; denn Gott hat ihn ja gut geschaffen. Aber der Mensch ist vom Guten abgewichen.

23 Vgl. 2 1. כָּל־זֶה *Alles dies*, nämlich was bereits in v. 7 gesagt ist. Man kann v. 23–24 auch als Abschluss zu 15–22 ziehen; doch bildet es sicherlich auch den Übergang zum Folgenden. 23^b Die schmerzlichste Erfahrung unsres Verfassers ist, dass er im Durst nach Weisheit Tantalusqualen leiden muss. **24** Das Gegenstück ist Dtn 30 11–14. מַה־שֶּׁהָיָה *was ist*, vgl. 1 9 3 15 6 10. Dem Prediger ist es wohl geglückt, mit Hilfe der Chokma einige praktische Lebensregeln zu finden, die sehr oft das Leben erträglich machen können. Aber das Wesen der Dinge (*was ist*), die Weisheit als τῶν ὄντων γνῶσις ἀψευδής Sap 7 17 blieb ihm verborgen. **25** Viele Hss lesen בְּלִבִּי *ich wandte mich in meinem Herzen*, was aber nur Korrektur ist für das schwierigere וְלִבִּי *und mein Herz* sc. war darauf aus. Über תּוּר s. zu 1 13. חֶשְׁבּוֹן ein späthebräisches Wort s. Barth § 202 a *Berechnung, Rechnungs- und Denkergebnis*, noch v. 27 und 9 10, an ersterer Stelle nach dem Kontext in der Bedeutnng „weise Erwägung", die auch hier passt. **26** Die bittersten Lebenserfahrungen hat Koh im Verkehr mit Frauen gemacht. Er spricht hier als Salomo redivivus. Er sieht mit bittrem Lachen ein, wie ihn die Frauen vom rechten Pfade abgezogen haben. Vielleicht erinnert die runde Zahl 1000 in v. 28 an Salomo's 1000 Frauen, die I Reg 11 3 genannt werden. אֲשֶׁר הִיא מְצוֹדִים wörtl. *welche ist* = gleicht *Fangnetzen*. הִיא ist Copula zwischen dem in אֲשֶׁר liegenden Subjekt und dem Prädikat. Was folgt, sind nun selbständige Nominalsätze: *und ihr Herz* gleicht *Fangarmen und ihre Hände* sind *Fesseln*. Mit אֲשֶׁר wird die Begründung des scharfen Urteils eingeleitet, darum übersetzt es Rüetschi mit *denn*. Was in Prv 5 4 22 23 7 22 f. 22 14 nur von der Buhlerin gesagt ist, wird hier verallgemeinert; in bezeichnender Weise tritt uns der Unterschied des objektiven gesunden Geistes im Spruchbuche vom überreizten Geist Koh's entgegen, der in pessimistischer Neigung übertreibt. Wer den Stricken der Frau entrinnt, mag dies als besondre Gnade Gottes preisen. חוֹטֶא hier ebenso wenig prägnant wie 2 26. **27** Dieser und der nächste Vers sind sehr dunkel. Es ist אָמַר הַקֹּהֶלֶת zu lesen, vgl. 12 8. Weil sonst קֹהֶלֶת immer ohne Artikel vorkommt, hat man das ה fälschlich zum vorausgehenden Wort gezogen, vgl. 1 1 2 12 12 9 10. אַחַת לְאַחַת adverbiell wie פָּנִים אֶל־פָּנִים *eines zum andern* fügend, steht wohl, um die der Gewinnung des allgemeinen Resultats vorausgehende sorgfältige Einzeluntersuchung anzudeuten, bei der man jeden einzelnen neuen Punkt in das richtige Verhältnis zu den schon gefundnen setzt. Der Ausdruck charakterisiert die Art und Weise des לִמְצֹא (das hier gerundivisch steht) näher. חֶשְׁבּוֹן *weise Überlegung*, = Weisheit, zu der es in v. 25 parallel steht. **28** Er suchte Weisheit (חֶשְׁבּוֹן) unter den Menschen und fand sie nicht. Unter Tausenden fand er zwar schliesslich doch einen, der חֶשְׁבּוֹן besass; das war ein Mann, aber keine Frau. Dies scheint der Hauptsache nach der Sinn unsrer Verse zu sein. De Jong hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass אָדָם nicht gleich אִישׁ ist, wie die meisten Exegeten annehmen, die dann noch weiter in den Text eintragen, dass ein rechtschaffner Mann und eine gerechte Frau gemeint sei. In denselben Fehler verfällt auch

Perles, Analekten S. 33, der v. 28 אִשָּׁה statt אֶשֶׁר lesen will. Letzteres sei aus einem Missverständnis der handschriftlichen Abkürzung אש entstanden. Wir lassen nun unsere Übersetzung der besprochenen Verse folgen: v. 27 *Siehe, dies habe ich gefunden, spricht der Prediger, eins zum andern* fügend, *um weise Überlegung* = Weisheit *zu finden,* v. 28 *nach der meine Seele noch* fortwährend *sucht, ohne dass ich* sie *gefunden habe. Einen Menschen aus tausend habe ich gefunden, aber unter diesen allen traf ich keine Frau* an. **29** Ist die Verderbnis eine so allgemeine, so mache man Gott daraus keinen Vorwurf! Koh steht fest in seinem auf Gen 1 gegründeten Glauben, dass Gott alles gut gemacht hat, vgl. 3 11. Die Schuld liegt am Menschen. Statt nach חֶשְׁבּוֹן haben sie nach חִשְׁבֹּנוֹת Plur. von חֶשְׁבּוֹן *List, böse Künste* gesucht. Darum sind sie nicht יָשָׁר *gerade* geblieben, wie sie Gott gemacht hat. Das Wortspiel vom בִּקֵּשׁ חֶשְׁבּוֹן (in v. 28) und בְּקֵשׁ חִשְׁבּוֹן (v. 29) bestätigt die Richtigkeit unserer Erklärung.

Weises Verhalten gegen den König. Über Widersprüche, die keine Weisheit löst, tröstet nur froher Lebensgenuss 8 1–17.

1–9 beginnt mit dem Lob der Weisheit. Sie ist unentbehrlich. Sie lehrt Vorsicht und Erfüllung der Pflichten, welche höherer Befehl vorgeschrieben hat. Koh denkt in erster Linie an den König. Unterwerfung unter allen Umständen ist sein Rat, weil man gegen Übermacht doch nicht streiten könne. Der Weise ist geduldig und erträgt alles in der Überzeugung, dass auch des Bedrückers eine Zeit der Demütigung wartet, in der auch er sich einer Übermacht beugen muss.

1 Koh hört nie auf, ein Weiser zu sein und der Weisheit Loblied zu singen; ein Beweis davon ist unser Vers. כְּהָחָכָם *wie der Weise*; im späteren Hebräisch wird die sonst übliche Kontraktion in כֶּחָכָם unterlassen. פֵּשֶׁר *Deutung,* aramäisch statt פִּתְרוֹן. 1b enthält zweierlei Wirkungen der Weisheit 1) *sie erleuchtet das Angesicht* oder *macht das Gesicht hell,* was wieder doppelt verstanden werden kann: entweder sie giebt einen klaren, sicheren Blick 2 14 Ps 19 9 119 130 — dafür spricht v. 1a; oder sie macht das Gesicht fröhlich als Ausdruck innerer Freude — dafür spricht, was 1b noch als 2. Wirkung der Weisheit genannt wird: וְעֹז פָּנָיו יְשֻׁנֶּא. Die beiden ersten Worte: *Härte des Gesichtes* müssen nach Dtn 28 50 Dan 8 23 Prv 7 13 21 29 vom frechen, rohen Gesichtsausdruck verstanden werden. Dieser wird *geändert* (יְשֻׁנֶּא). Delitzsch erinnert an Ovids bekanntes Lob der Wissenschaft 'emollit mores nec sinit esse feros.' **2** LXX, Targ., Pesch. haben אֲנִי wahrscheinlich nicht gelesen. Einige wollen es in בְּנִי *mein Sohn* ändern, das Prv Cap. 1–9 so oft bei Ermahnungen vorkommt. Die meisten vermuten auf Grund von 2 1 3 17 18, dass אֲמַרְתִּי zu אֲנִי hinzugefügt werden muss. פֶּה *Mund,* übertragen = Befehl. עַל־דִּבְרַת *hinsichtlich* = *wegen,* vgl. עַל דְּבַר־ Ps 45 5 79 9. Beim Eide wurde Gott angerufen. Darum ist man um Gottes willen dem Könige Gehorsam schuldig, auch wenn er kein Israelit ist, dieselbe Ermahnung wie Rm 13 5. Darius und Ptolemäus Lagi forderten einen solchen Eid von den Juden, vgl. Josephus, Antt. XII, 1; XI, 8 3. Ebenso musste Zedekia dem Nebukadnezar einen Eid

leisten, durch den auch Zedekia's Unterthanen gebunden waren, II Chr 36 13 Hes 17 13–19. Für die Datierung Koh's lässt sich aus unserm Verse nichts gewinnen. **3** und **4** wird von den meisten verstanden und übersetzt wie von Rüetschi. Nur Heiligstedt und Hahn haben die Bedenken gefühlt, die sich einer solchen Übersetzung entgegenstellen. Denn nicht das Niph. sondern das Pi. von בָּהַל bedeutet bei Koh 5 1 7 9 „eilen, sich überhasten." Ersteres dagegen bedeutet *beängstigt, verwirrt sein.* Weiter darf תֵּלֵךְ nicht mit תִּבָּהַל verbunden werden, weil eine solche Verbindung (לַהֲלֹךְ) אַל־תִּבָּהַל לָלֶכֶת fordern würde, vgl. 7 9 6 8 9, und sicherlich nicht מִפָּנָיו zwischen den zwei so eng verbundenen Worten stehen dürfte. Man nehme darum mit de Jong תֵּלֵךְ mit אַל־תַּעֲמֹד als die zwei Seiten eines Begriffes enge zusammen, vgl. 1 4 und übersetze nach ihm die beiden Verse: *Zittre nicht vor des Königs Angesicht, gehe ab von einem bösen Worte und bleibe darauf nicht stehen, denn alles was er will, thut er,* (v. 4) *da des Königs Wort mächtig ist und wer soll zu ihm sagen: was thust du?* Der Sinn ist: „Fasst man so seine (Unterthanen-) Pflicht auf, dann braucht man nicht zu erbleichen, wenn man vor des Königs Angesicht gerufen wird. Unverständig wäre es jedoch, sich durch das Gefühl seiner Unschuld und seines Rechtes verleiten zu lassen, seine Sache durchzusetzen. Man handelt weiser über ein böses Wort still hinwegzugehen, eingedenk, dass alles was der König will, geschieht, mag es eine noch so willkürliche Handlung sein" (de Jong). Unser Vers atmet denselben Geist wie 10 4. Koh widerrät, das Unangenehme, das man von seiten der Vorgesetzten zu hören bekommt, gleich übel aufzunehmen und im Zorne wegzulaufen. Kann er den Zorn im allgemeinen schon nicht gut heissen (7 9 21), so erscheint er ihm hier erst recht als Thorheit, wo er so schlimme Folgen haben kann. **5** Zu 5a vgl. Rm 13 3b. מִצְוָה das *Gebot* des Königs: יָדַע beidemal *erfahren.* 5b Der Weise wird auch unter einer despotischen Regierung nie zur Empörung aufstacheln; er kann, weil er weiss „Alles hat seine Zeit" (Cap. 3, bes. v. 17) geduldig ausharren. Die LXX fasst וְעֵת וּמִשְׁפָּט richtig als Hendiadys καιρὸν κρίσεως. **6** Vgl. 3 17. Das nun viermal auftretende כִּי *denn* begründet 5b. Das Gericht muss kommen, weil die Unterdrückung zu schwer ist 6b. Ihr Culminationspunkt ist für den Weisen Anzeichen des nahenden Gerichtes, vgl. Lk 21 25 26 28. רָעַת הָאָדָם *das Böse* das er (der Tyrann) *den Menschen* (kollektiv) anthut. **7** Weil auch er (der Tyrann) die Zukunft nicht kennt, kann er sich gegen ein plötzlich hereinbrechendes Gericht nicht schützen. Koh zieht hier aus dem ewigen Wechsel der Dinge eine tröstlichere Folgerung als gewöhnlich, wenn er auch nicht allzu hoffnungsfreudig in die Zukunft schaut. Nicht vom gewaltsamen Widerstand, sondern vom unerbittlichen Kreislauf der Weltgeschichte erwartet er Erlösung vom Druck der Tyrannei. **8** gehört auch noch zu der in v. 5b eingeleiteten Gedankenreihe. Es giebt Dinge in der Welt, die auch der Macht der mächtigsten Gewalthaber trotzen und ihren Fall bewirken können. Kein Mensch kann den Wind in seinem Laufe hemmen, keiner den Tag seines Todes hinaus rücken; es giebt keine Befreiung vom Kriegsdienst. Beim letzten Beispiel mag vielleicht daran gedacht sein, dass auch ein Herrscher in Palästina sich einem Kriege, zu der ihn seine Bundes- oder Vasallenpflicht zwang, nicht

entziehen konnte. Man kann aber מִשְׁלַחַת בַּמִּלְחָמָה *Dispens im Krieg* so erklären: Ist man einmal im Kriege, dann muss man sich durchkämpfen, da kann sich auch kein König mehr davon dispensieren. Das letzte Glied trägt den Nachdruck. Der בַּעַל, der dem Fluche seiner Thaten nicht entrinnen kann, ist natürlich der Tyrann. **9** אֶת־כָּל־זֶה *dies alles* nämlich der Inhalt von v. 1–8. וְנָתוֹן der Inf. absol. setzt das Verb. fin. fort wie 4 2 u. ö. לוֹ geht auf das unmittelbar vorausgehende בְּאָדָם.

10–18 ist der Hauptsache nach richtig umschrieben durch den zweiten Teil unserer Überschrift dieses Kapitels. Die Erfahrung lehrt, dass es dem Gottlosen oft gut, dem Frommen oft schlecht auf dieser Erde geht. Man murre nicht dagegen und grüble nicht, sondern nehme ruhig das Gute, das uns Gott giebt, an! Das ist das Beste. Denn auch der Weise kann Gottes unerforschlichen Ratschluss nicht ergründen. **10** Einander gegenüber stehen Gottlose, denen bis an ihr Lebensende irdischer Segen und dann auch noch ein ehrenvolles Begräbnis in der heiligen Stadt zu teil wird, und die Frommen, die diese ihnen so teure Stätte verlassen und in die Verbannung ziehen müssen und in jener Stadt gar bald vergessen werden, die Zeuge ihres gerechten Lebens war. בְּכֵן in späthebr. und syr. Weise zeitlich *sodann*, vgl. Est 4 16. בּוֹא *eingehen* zur friedlichen Ruhe der Toten, vgl. Jes 57 2 יָבוֹא שָׁלוֹם, Hi 21 32. מְקוֹם קָדוֹשׁ *der heilige Ort* = Jerusalem. וַיִּשְׁתַּכְּחוּ *und wurden vergessen*; statt des Hithpa. von שָׁכַח steht in diesem Sinne meist das Niph. עָשָׂה כֵן *recht handeln*, vgl. II Reg 7 9. Viele alte Uberss. LXX, Vulg., der Araber — aber nicht die Pesch. — und hebr. Codd. vgl. DE ROSSI, Var. Lect. III S. 257 f. lasen וַיִּשְׁתַּבְּחוּ *und sie wurden gepriesen* für וַיִּשְׁתַּכְּחוּ. DE JONG nimmt mit vielen älteren Exegeten diese Lesart auf. Dann redet der ganze Vers nur von den Gottlosen, welche die Maske der Frömmigkeit mit Erfolg bis zu ihrem Ende behaupten. Er übersetzt: *Und so sah ich Schlechte ins Grab sinken, die im Ort des Heiligen* (= Tempel) *ein und aus gegangen waren und berühmt gewesen waren in der Stadt, sie, die so gehandelt hatten.* Doch der masorethische Text giebt einen ungezwungeneren Sinn. **11** Die letzten Worte von v. 10 גַּם זֶה הָבֶל sind zu unserem Verse als Hauptsatz zu nehmen, von dem nicht nur der mit אֲשֶׁר eingeleitete v. 11, sondern auch der ebenso beginnende v. 12 abhängig ist. 11^{b}, beginnend mit עַל־כֵּן, muss dann als Parenthese genommen werden. Wir erhalten demnach folgendes Satzgerippe: (10^{c}) *Auch das ist eitel* (v. 11), *dass .... nicht geschieht — infolge dessen* (עַל־כֵּן) *ist das Herz voll ... zu thun* — (v. 12) *dass der Sünder ..... lange lebt, wenn gleich* (כִּי גַם vgl. 4 14) *ich weiss, dass es gut geht* etc. Es ist נַעֲשָׂה Part. Perf. anstatt des Indic. Perf. נַעֲשָׂה zu vokalisieren, oder נַעֲשָׂה als Part. fem. zu dem hier dann ausnahmsweise femininisch stehenden פִּתְגָם zu nehmen. פִּתְגָם ist als Stat. constr. mit Pathach statt des nach den Masorethen hier naturlangen Kamez zu lesen. Es ist ein persisches Wort, altpers. *patigama*, neupers. *paigâm*, armenisch *patgam* eigentlich „Zugegangenes, Nachricht", allgemeiner „Ausspruch", Est 1 20 = Edikt. Hier *Urteil, Gericht über das Thun.* מָלֵא לֵב *das Herz ist erfüllt*, d. i. das Herz ist voll zum Ausströmen der sich mehrenden bösen Gedanken in Thaten = der Mut schwillt, *zu thun*, vgl. Est 7 5. **12** Uber die

Konstruktion s. zu v. 11. מֵאָה פְּעָמִים = מֵאָת *hundertmal.* יָמִים sc. מַאֲרִיךְ oder יָמָיו *lange machend* seine Tage s. 7 15. *Die Gottesfürchtigen, die sich* wirklich von Herzen und nicht nur scheinbar *vor ihm fürchten.* Vgl. I Tim 5 3 χήρας τίμα τὰς ὄντως χήρας (Delitzsch, Nowack). **13** כַּצֵּל gehört nicht zum folgenden, sondern ist nach den Accenten zum vorausgehenden zu nehmen. **14** Koh kehrt wieder zum Gedanken von v. 10 zurück. Kaum hat er dem Glauben seines Herzens in dem Bekenntnis von v. 12 und 13 Luft gemacht, so nimmt ihn die mit seinem Glauben streitende traurige Empirie wieder unter ihren Bann. עַל־הָאָרֶץ nur hier für das sonst bei Koh gebräuchliche תַּחַת (הַשָּׁמַיִם). הַשָּׁמֶשׁ מַגִּיעַ Part. Hiph. von נָגַע in der Bedeutung *einem zustossen*, das Subjekt bildet der ganze Begriff כְּמַעֲשֵׂה הָרְשָׁעִים nämlich ein *dem Treiben der Gottlosen* eigentlich *angemessenes* Schicksal. **15** vgl. 2 24 3 12 22 5 17–19 6 7–9 9 7–10. הוּא *das* neutral, auf die vorausgehenden Inff. zu beziehen. יְלַוֶּנּוּ Jussiv, *möge ihn begleiten*, das Verb in aramäischer Bedeutung.

16–17 Das Leben geniessen ist besser, als das Leben studieren. Was hilft dem Menschen sein Verstand, dem Gott so enge Grenzen gezogen? Die beiden Verse bilden eine Periode. כַּאֲשֶׁר (v. 16) leitet den Nebensatz ein; zwischen ihn und den in v. 17 beginnenden Nachsatz schiebt sich כִּי גַם־ ..... רָאָה als Parenthese ein, welche das vorausgehende הָעִנְיָן begründen soll. רָאָה שֵׁנָה *Schlaf sehen* = Schlaf geniessen. **17** *All' das Thun Gottes* ist identisch mit dem *Thun, das geschieht unter der Sonne.* Koh erkennt also in allem, was auf Erden geschieht, Gottes Hand. Aber er kann es nicht überschauen, *ergründen* (לִמְצוֹא). בְּשֶׁל אֲשֶׁר *weil*, nach dem aram. Vorbild: בְּדִיל דְּ indem dass, darum dass. אָמַר *denken, meinen*, sich vornehmen.

Bei der Unbegreiflichkeit der göttlichen Weltregierung geniesse, was dir beschieden ist! Die Erfahrung beweist die Unzulänglichkeit der Weisheit zur Gewinnung wahren Glücks 9 1–10 3.

1–10 der erste Teil unseres Abschnittes schliesst sich an 8 16 17 an. Er enthält eine dringende Empfehlung des bekannten Grundsatzes: Das Beste ist sorgloser Genuss des Guten. Der Mensch hat ja nach 8 17 doch keinen Nutzen von seinem Verstand, weil er zu beschränkt ist. Ebenso wenig hat er von seinen Thaten und Handlungen Gewinn, weil Gute wie Böse gleiches Schicksal haben (v. 1–3). Mit dem Tode ist alles aus (v. 4–6). Solange er geniessen kann, geniesse er darum jeden Genuss, der sich ihm darbietet (v. 7–10).

1 וְלִבּוֹר wörtlich *und um zu erforschen* mit zu ergänzendem הָיִיתִי zum Ausdruck des Fut. periphr. *scrutaturus eram.* Für וְלִבּוֹר אֶת־ las die LXX וְלִבִּי רָאָה *und mein Herz sah.* Koh hat gezeigt, dass alles Gottes Weltregierung unterworfen ist. Er redet 1a allein von den Weisen und Frommen, weil ihm das den grössten Stein des Anstosses bereitet, dass auch sie Gottes unerbittlichem Willen unterworfen sind. 1b dagegen handelt von dem Menschen im Allgemeinen. Alle sind nur willenlose Instrumente in Gottes Hand. *Weder Lieben noch Hassen weiss der Mensch* vorher; dies die gewöhnliche Erklärung. Weil der Mensch blosses Instrument ist, habe er nicht einmal Macht über seine Gefühle. Ob er lieben und hassen werde, darüber dürfe er nicht ent-

scheiden; auch darin sei er determiniert. Doch DE JONG macht darauf aufmerksam, dass יָדַע wohl *wissen*, nicht aber *voraus wissen* bedeutet: Auch u. E. wird יָדַע besser hier durch *erfahren* wiedergegeben. Der Mensch erfährt wohl Gutes und Böses in seinem Leben, aber daraus darf er keinen Schluss auf Gottes Liebe oder Hass machen, weil allen nach v. 2 einerlei Los zu teil wird. הַכֹּל לְפָנֵיהֶם *alles steht ihm bevor* = alles mögliche kann ihn treffen. Der schwache Mensch kann weder das eine fernhalten noch das andere herbeizwingen. **2** הַכֹּל כַּאֲשֶׁר לַכֹּל *Alles wie allen* = alles kann allen begegnen. Wenn der masor. Text richtig ist, muss dies nach dem Kontext wohl der Sinn sein. Aber LXX Pesch. und Arab. lasen הֶבֶל für הַכֹּל. DE JONG zieht dieses הֶבֶל zu v. 1 und übersetzt: *Alles vor ihrem Angesicht ist Eitelkeit*, (v. 2) *insofern allen ein Los widerfährt.* *Reinen und Unreinen* in levitischem Sinn. Der Israelite macht keinen Unterschied zwischen kultischen und ethischen Geboten. *Der Schwörende, wie wer den Schwur scheut* = wer leichtfertig schwört (so wegen der Antithese notwendig zu verstehen) wie der, dem der Eid etwas Heiliges ist. Zu לַטּוֹב fügt die LXX noch לָרַע. Dies kann eine nachträgliche Korrektur sein; לטוֹב selbst kann aber schon späterer Zusatz gewesen sein. **3** Weil es keine Vergeltung giebt, werden der Menschen Herzen voll von Bösem, vgl. 8 11. So sinkt zuletzt der Mensch ins Grab, ohne etwas von Gottes gerechtem Gericht gemerkt zu haben. Mit dem Tode ist aber alle Hoffnung aus, vgl. 8 10. Das vorangestellte זֶה findet in dem Satze כִּי־מִקֶּרֶה וגו׳ seine genauere Explication. וְאַחֲרָיו *post haec, darnach*, vgl. Prv 28 23 Jer 51 46. Die letzten Worte bilden absichtlich einen fragmentarischen Satz, *und dann — zu den Toten!* der jäh abbricht, wie das Leben. **4** מִי אֲשֶׁר *quicunque*, vgl. Ex 32 33 II Sam 20 11. Das Kĕthīb יֻחְבַּר muss übersetzt werden: *Denn wer ist's, der ausgesondert wird?* = bei dem eine Ausnahme gemacht wird? so auch DE JONG. Doch viele Exegeten halten sich an das Kĕrê, das schon LXX, Pesch. Targ. Vulg. lasen: *wer wird zugesellt.* RÜETSCHI's Übersetzung ist gut, aber gegen die Accente, welche bei יֻחְבַּר den wichtigsten Trenner des Halbverses setzen. 4^b findet sich auch als Sprüchwort bei den Arabern, vgl. ROSENMÜLLER zur Stelle. Der König der Tiere wird mit dem am meisten verachteten Tier des Ostens verglichen. **5** Das Leben in Scheol ist nur ein Scheinleben; es fehlen ihm alle Eigenschaften des wirklichen Lebens. „Recht orientalisch witzig ist der Unterschied, welcher zwischen den Toten und Lebenden gemacht wird. Als wenn das der einzige wäre" (NOWACK). שָׂכָר (vgl. חֵלֶק v. 6) ist wohl wegen der Ahnlichkeit mit זֵכֶר gewählt, wie קִנְאָתָם und שִׂנְאָתָם v. 6, שָׂמַן und שֵׂם 7 1. **6** setzt den Gedanken in elegischem Tone fort. **7** Woher weiss Koh dass Lebensgenuss Gottes Wohlgefallen findet? Man kann erwiedern: Weil dieser offenbar das einzige Gut ist, das die menschliche Weisheit erreichen kann, muss er wohl auch von der Höchsten Weisheit gewollt sein (DE JONG). Doch vielleicht denkt Koh auch an Worte der Thora, wie z. B. Gen 27 28 Dtn 33 28, worin Israel der Genuss der Gewächse Kanaans „Korn, Most und Öl" verheissen wird, oder an eine Aussage vom Wein wie Jdc 9 13, dass er das Herz von אֱלֹהִים und Menschen erfreue. Wein trank man bei allen feierlichen und festlichen Gelegenheiten Gen 27 25 Jes 22 13.

8 Nach dem Essen und Weintrinken wird als Zeichen der Freude die Farbe der Kleidung genannt; *weisse* (= gewaschene oder glänzend helle, vgl. Riehm HbA 2, s. v. Kleider [Trauer-]) *Kleider und Öl* auf dem Haupte beweisen, dass keine Trauer herrscht. **9** vgl. Prv. 5 18 19. רָאָה *geniessen*, vgl. 2 1. Steht dieser Vers nicht in Widerspruch mit dem harten Urteil über das Weib in 7 26–28? Wahrscheinlich nicht. Koh verachtet das Weib, wenn er ihren Weisheitsgehalt prüft; zur Ehe scheint sie ihm gut genug. כָּל יְמֵי חַיֵּי הֶבְלֶךָ fehlt in LXX, Pesch. Targ., steht aber in Vulg. **10** כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ *was deine Hand zu thun vermag* = was im Bereiche deiner Kraft steht (Lev 12 8 25 28) und nicht: was dir zufällig unter die Hände kommt. בְּכֹחֲךָ verbinde man lieber mit dem folgenden עֲשֵׂה als mit dem vorausgehenden לַעֲשׂוֹת, wie Rüetschi und die meisten Exegeten thun. *Thue das mit deiner Kraft* = mit der dir beschiednen Kraft, wie Jdc 6 14 בְּכֹחֲךָ זֶה. 'Ultra posse nemo obligatur' ist ein Satz ganz nach dem Herzen Koh's, vgl. 4 4–6. Uber חֶשְׁבּוֹן s. zu 7 27 29. Diese Stelle schwebte vielleicht Jesu vor, als er sprach: Ich muss wirken .... solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann Joh 9 4; doch ein Citat ist Joh 9 4 nicht. Es kann ja dieser Gedanke auch in Spruchform unter dem Volke geläufig gewesen sein.

11—12 Ist der Genuss des Augenblicks nicht das einzige, was dem Menschen übrig bleibt? Denn es liegt nicht an des Menschen Wollen und Streben, sein Ziel zu erreichen, sondern das hängt von der Gunst des unerbittlichen Schicksals ab, dessen Schläge uns so unvermutet treffen, wie das Netz den Fisch und die Schlinge den Vogel erhascht. וְרָאָה vertritt, wie öfter das Verb fin. (4 2) und steht für שַׁבְתִּי וָאֶרְאֶה 4 1 u. ö. מָרוֹץ *Lauf* ἅπ. λεγ. פֶּגַע *Zufall, Geschick.* **12** עֵת רָעָה *Zeit des Unglücks.* רָעָה bildet das Subjekt in dem folgenden Satze כְּשֶׁתִּפּוֹל *wenn es sie plötzlich überfällt.* Nach 3 1–8 hat alles seine Zeit, aber der Mensch kennt sie nicht; in Hinsicht auf diese ist er so dumm und unwissend, wie die Fische und Vögel, welche auch Netz und Schlinge nicht eher sehen oder erkennen, als bis sie durch sie gefangen werden יוּקָשִׁים *sie werden verstrickt* Part. Pu. mit abgeworfnem Präfix מְ und fehlender Verdopplung, Ges.-Kautzsch 26 § 52 c u. s.

9 13—10 3 Wie die Tugend nicht nach Verdienst belohnt wird, ebenso wenig die Weisheit. Diesen Satz veranschaulicht Koh durch ein deutlich redendes Beispiel. Eine Stadt schwebt in grosser Gefahr durch die Belagerung eines mächtigen feindlichen Königs. Ein armer Mann rettet diese Stadt durch seine Weisheit (v. 13–15a). Dies ist doch ein Beweis, dass Weisheit mächtiger ist als Waffen und Gewalt (v. 16–18). Aber wird ihr und ihrem Besitzer auch dafür die entsprechende Ehre zu teil? Der arme Weise wird vergessen. In Zeiten der Not, ja, da wird auf ihn gehört; aber sonst hat das Geschwätz und Geplapper der Thoren grössere Anziehungskraft. Dieses tödliche Gift, das selbst in den kleinsten Quantitäten verderblich wirkt, hat man lieber als Weisheit (10 1). Zuletzt wird der rechte Gebrauch der Weisheit durch einen Weisen dem verkehrten Gebrauch durch einen Thoren gegenübergestellt und gezeigt, wie des Thoren Thorheit in seinem Urteil über andre durchschimmert.

13 גַּם־זֹה *Auch das*, nämlich das, was folgt: eine Erzählung und daran sich anknüpfende Sprüche. זֹה ist fem., attrahiert vom folgenden חָכְמָה statt des gewöhnlichen und auch hier zu erwartenden זֶה, vgl. 5 15. **14** enthält sicher eine

Anspielung auf ein selbsterlebtes und den Lesern bekanntes Ereignis, über das uns leider keine Nachricht erhalten blieb. Hitzig's Vermutung, dass die Belagerung der Seestadt Dora durch Antiochus den Gr. 218 v. Chr. gemeint sei, wird durch Polybius V, 66, der Quelle Hitzig's, widerlegt. Nicht durch den Rat eines Weisen, sondern die günstige Lage der Stadt und die Hilfe von Nikolaus wurde die Stadt gerettet. מְצוֹדִים *Belagerungstürme* von צוּד spähen; das Wort hier = מְצָד vgl. Ges.-Buhl; 7 26 ist מְצוֹד = Netz, Prv 12 12 = Fang. Einige Handschriften und Übersetzungen lesen מְצוֹרִים, vgl. Dtn 20 20 Hes 4 2 Mch 4 14, *Wälle* der Belagerer, von צָרַר einschliessen, bedrängen. **15** Der weise Mann ist arm. Das ist nicht zufällig. Es muss so sein, da die Weisheit kein Brot, der Verstand keinen Reichtum erwerben kann, vgl. v. 11. מָצָא *man findet, es findet sich*, impersonell. **16** sagt, quod fabula docet. Weisheit ist hoch zu stellen und wird in Zeiten der Not auch wirklich geschätzt; doch diese Wertschätzung hängt nur von vorübergehenden äusseren Umständen ab. Die Weisheit des Armen findet trotz ihrer aussergewöhnlichen Grösse für gewöhnlich keine dauernde Achtung und kein Gehör. Die Participia wollen die Dauer andeuten. **17** Vielleicht wird hier die Art geschildert, in welcher der Weise seinen Rat mitteilt, nämlich *in Ruhe*. בְּנַחַת ist zunächst von der Ruhe des Sprechers, die sich aber auch der aufgeregten Ratsversammlung mitteilt, zu verstehen. נִשְׁמָעִים vielleicht nicht: sie werden angehört, sondern *sie machen sich hörbar*, werden laut, = werden gesprochen. Mit dem *Herrscher unter den Thoren* wird der Befehlshaber der Stadt in der Ratsversammlung der Stadtältesten gemeint sein, wo alles in ratloser Angst schrie und lärmte. **18** zieht das Facit aus dem Mitgeteilten: Weisheit ist mehr wert als Kriegswaffen, aber ein חוֹטֵא *Sünder* = Thor — der Befehlshaber von v. 17 wird wohl noch gemeint sein — kann viel Gutes verderben. Die Masora hat im ganzen Buch חוֹטֵא mit Segol punktiert, nur 7 26 steht ein Zere. קְרָב *Krieg* ist ein späthebräisches, im Aramäischen sehr gebräuchliches Wort.

Cap. 10. **1** זְבוּבֵי מָוֶת analog כְּלֵי מָוֶת Ps 7 14 und חֲבָלֵי מָוֶת Ps 18 5 *todbringende*, = giftige *Fliegen*. Das hiezu gehörige Verbum steht wie öfter bei Koh im Sing., vgl. 1 10 16 2 7. נָבַע Hiph. *macht quellen*, sprudeln, = bringt in Gährung. Ist 1a deutlich, so ist dies bei 1b wenigstens in der Übersetzung Rüetschi's und vieler Exegeten nicht der Fall. Man sucht vergeblich nach einem klaren tertium comparationis, das 1a und 1b verbindet. Die Holl. Bibelübers., Muntinghe, und auch Hengstenberg nehmen יָקָר מֵחָכְמָה מִכָּבוֹד = ein Mann der *hochgeschätzt* ist, oder hochzuschätzen ist *wegen Weisheit und Ehre*. So erhalten wir einen logischen Vergleich. Wie eine giftige Fliege die kostbarste Salbe verdirbt und unbrauchbar macht, ebensolche Wirkung hat ein klein wenig Thorheit im Herzen bei einem Manne, den man sonst um seiner Weisheit und seines Ehrenplatzes willen hoch schätzen muss. Vgl. I Kor 5 6. **2** לֵב *Verstand*. לִימִינוֹ *nach rechts* = recht, richtig. Das Gegenteil wird durch לִשְׂמֹאלוֹ *zur linken* ausgedrückt. Der Vers redet vom rechten und verkehrten Gebrauche des Verstandes. **3** Der Thor offenbart seinen Mangel an Verstand dadurch dass er alle Andern „Thoren" nennt. וְגַם כַּאֲשֶׁר = וְגַם־כַּאֲשֶׁר וגו׳ הַסָּכָל הֹלֵךְ בַּדָּרֶךְ *und auch wenn der Thor unterwegs ist*. לַכֹּל lässt sprachlich

eine doppelte Auffassung zu: 1) *hinsichtlich, von einem jeden.* 2) wie Rüetschi und die meisten Exegeten übersetzen, *zu allen.* Im letzteren Falle ist der Sinn: Er giebt sich allen als Thor zu erkennen, da er חָסַר לֵב ist. אָמַר steht dann übertragen: sein Aussehen, sein Gebahren *sagt es* = verrät es allen. סָכָל הוּא ist indirekter Satz: *er* sc. der Sprecher *sei ein Thor.* Der Sinn kann unmöglich sein, dass er vor einem jeden bekennt, er sei ein Thor. Denn damit würde er nach Hitzig's treffender Bemerkung schon „einen Anfang zum Verstand gemacht haben."

Einzelne Sprüche 10 4–20.

Der erste Eindruck bei dem Lesen dieser Sprüche ist der, dass sie völlig zusammenhangslos nebeneinander stehen. Ein Gedankengang ist auch schwer nachzuweisen. Doch verläugnet sich hinter der äusseren Zusammenhangslosigkeit nicht die innere Einheit des Geistes, dem diese Sprüche entstammen. Koh leidet schwer unter dem Druck der ungünstigen politischen Zustände seiner Zeit. Das Land seufzt unter einem Tyrannen, unter dessen Regierung Ungerechtigkeit aller Art sich breit machen konnte. Der Blick auf diese unerquicklichen Verhältnisse beherrscht wohl die scheinbar zusammenhangslosen Sprüche. Koh will seinen Zeitgenossen die wichtigsten Richtlinien angeben, wie man als Weiser in diesem Wirrwarr sich benehmen muss.

Zuerst rät er zur Gelassenheit gegenüber den Tyrannen, auch wenn diesen gefallen sollte, Sklaven zu Ehrenämtern zu berufen und Reiche zu erniedrigen (v. 5–7). Man gehe nicht leichtsinnig und unbedachtsam zu Werk, ohne den Ausgang sich vorher zu überlegen. Unterlässt man dies, so beschwört man sich selbst ohne Not Sorge und Elend herauf (v. 8–11). Nicht so der Weise. Er erwirbt sich das Wohlwollen seiner Vorgesetzten durch seine Bescheidenheit, während der Thor seinen eignen Untergang durch seine Unbedachtsamkeit verschuldet (v. 12). Das leere Geschwätz des Thoren macht ihn nur andern zur Last und bringt ihm selber keinen Gewinn (v. 13–15). Koh ist kein Freund von Thorengeschwätz. Dass Fürsten oft Schlimmes anrichten in ihrer Regierung, stellt er nicht in Abrede; er preist das Land, das einen weisen und tapferen König hat, glücklich. Aber es dünkt ihn weise und vorsichtig, dem Willen der Hochgestellten nicht zuwider zu handeln, auch nicht einmal im blossen Wort (v. 16–20).

4 S. zu 8 3 4. עֲלֹה vom *Aufsteigen* des Zornes, vgl. II Sam 11 20 Ps 78 21. מָקוֹם *Platz, Posten* im eigentlichen Sinn (Delitzsch). מַרְפֵּא *Gelassenheit,* ist nicht von רָפָא *heilen,* sondern von רָפָה schlaff sein, niederhängen, abgeleitet. Als Oppositum zu עָלְתָה רוּחַ עָלָיו findet sich Jdc 8 3 רָפְתָה רוּחָם מֵעָלָיו „es legte sich ihr Zorn über ihn" (de Jong). יַנִּיחַ *schlägt nieder,* vielleicht יָנִיחַ zu punktieren *er macht ruhen, beschwichtigt,* vgl. רֵיחַ הַנִּיחֹחַ „Geruch der Beruhigung" (vom Opfer) Gen 8 21. **5** כִּשְׁגָגָה gleich einem Versehen. כְּ ist hier das Kaph veritatis, das nicht eine Vergleichung, sondern Gleichheit Identität bezeichnende, *ein Übel* sich ganz so darstellend *wie ein Versehen* u. s. w., so Hitzig, Elster, Delitzsch. יֹצֵא = יֹצֶה = יֹצְאָה *ausgehend,* Part. fem. Der Sinn des Verses ist sicher, dass der Prediger ein Übel sah, das offenbar seinen Grund in einem Missgriff des Alleinherrschers hatte. De Jong dagegen, der שֶׁיֵּצֵא *dass man weggeht* lesen will, sieht das Übel darin, dass man erregt von des Fürsten Angesicht wegeilt, um Revolution zu stiften. Die nun entstehende sociale und politische Umwälzung werde v. 6–7 geschildert. Das zornige Hinwegeilen werde 8 3–4 10 4 eine Verirrung genannt. Doch die gewöhnliche Erklärung ist ungezwungener. **6** Thoren werden befördert. Solche

Dinge kamen unter orientalischen Despoten sehr oft vor und sind kein Zeichen geschehner Revolution, wie DE JONG will. Dann müsste es heissen: die Niedrigen werden erhöht. Ebenso wurden von solchen Herrschern reiche Leute ihres Besitzes oft teilweise oder ganz beraubt, oder wenigstens sie, die durch ihre gesellschaftliche Stellung in erster Linie in Betracht kommen sollten, bei der Verleihung von Ehrenämtern unberücksichtigt gelassen. Einige Hss. lesen הַסָּכָל für הַסָּכֹל. **7** Frühere Sklaven sind durch die Willkür der Tyrannen in der Lage, hoch zu Pferde zu sitzen, während geborne Fürsten wie Sklaven zu Fuss gehen müssen. 'Hoc denique discrimen inter servos liberosque est, quod servi pedibus, liberi non nisi equis incedunt' JUSTIN 41 3.

8—11 mahnen, bei dieser Lage der Dinge vorsichtig zu sein und, ehe man etwas unternimmt, zuvor die Folgen zu erwägen. **8** Der erste Spruch hat nur scheinbare Ähnlichkeit mit dem bekannten Sprüchwort: „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein." Denn dass die Grube eigentlich für einen andern bestimmt sei, sagt weder der Wortlaut, noch der Kontext. Der Sinn ist vielmehr: wer mit Ausgraben einer tiefen Grube beschäftigt ist (es steht das Particip), der schwebt in Gefahr, verschüttet zu werden. גּוּמָּץ *Grube* ist ein Aramaismus, BARTH § 45, NÖLDEKE mandäische Gram. 44 123. Schlangen nisten sich gerne ein in Mauerspalten, vgl. Am 5 19. Die Imperfekta drücken eine Möglichkeit aus. 9^a redet vom Herausbrechen der Steine in dem Steinbruche, vgl. I Reg 5 31. 9^b סָכַן Niph. *sich gefährden* ist in dieser Bedeutung ein ἅπ. λεγ.; in Talmud und Targum אִסְתַּכַּן „in Gefahr geraten"; vgl. LEVY Neuhebr. u. Chald. WB. 3 526ff. **10** An die nämliche Arbeit, von der v. 9^b redete, knüpft Koh seine Reflexion, dass die Weisheit möglichen Schwierigkeiten und Gefahren vorbeugt. Es ist keinem verwehrt, mit stumpfem Beil Holz zu hacken, aber es kostet dies dann die doppelte Kraftanstrengung. Der Weise macht darum sein Beil zuvor erst scharf. פָּנִים = *Schärfe* noch Hes 21 21; meist steht in diesem Sinn פֶּה wörtlich „Mund". קִלְקַל noch Hes 21 26 = *glatt machen, schärfen,* vgl. קָלָל *geglättet, glänzend* Hes. 1 7 Dan 10 6. חֲיָלִים *Kräfte, Kraftanstrengungen.* וְיִתְרוֹן הַכְשֵׁיר חָכְמָה *aber der Vorteil des Vorwärtskommens ist Weisheit* = liegt in der Anwendung von Weisheit. הַכְשֵׁיר, über dessen Stamm die Bemerkung zu 2 21 zu vergleichen ist, hat die Bedeutung von הִצְלִיחַ in Jdc 18 5. **11** Wie der Gedanke von 9^b den Verfasser auf den Gedanken v. 10 brachte, so führt ihn das Bild der beissenden Schlange von v. 8^b auf unsern Vers. Der Schlangenbeschwörer kann sich vor Schlangenbiss durch seine Beschwörungen bewahren. Aber was nützt ihm seine Kunst, wenn er sie nicht gegebnen Falls anwendet, oder anwenden kann, wie z. B. bei einer Schlange, die ihn unversehens beisst, vgl. 8^b. לָחַשׁ *Zauberformel,* wörtlich das Leisereden (mussitare). Der Vers zeichnet sich durch Rhythmus und Reim (לָחַשׁ: נָחַשׁ und לָשׁוֹן: יִתְרוֹן) aus. בַּעַל הַלָּשׁוֹן *Herr über die Zunge* wird der Schlangenbeschwörer genannt, entweder weil man ihm die Macht über die Schlangenzunge zuschrieb, in der man oft, wenn auch irrtümlicher Weise den Sitz des Giftes suchte, oder weil er durch seine Zunge Töne hervorrufen konnte, auf welche nach einer verbreiteten Meinung die Schlangen hören, vgl. Ps 58 5 6 Jer 8 17.

12—15 stellen die Bescheidenheit des Weisen dem leeren Geschwätz des Thoren gegenüber. **12** חֵן *Gunst, Anmut, Lieblichkeit.* Koh wusste nur zu gut aus der Erfahrung, dass die anmutigen Worte der Weisen nicht die verdiente günstige Aufnahme finden, s. 9 11. Hier denkt er jedoch an einen solchen Mann, der weise genug ist, einem aufbrausenden Despoten nicht zu widersprechen. Nur bei dieser Auffassung kommt der starke Ausdruck: תְּבַלְּעֶנּוּ *wird ihn,* den unbedacht Redenden *verschlingen* = verderben, zu seinem Rechte. **13** Von Anfang bis zu Ende ist die Rede des Thoren Ungereimtheit und Narrheit. **14** Der Thor spricht so viel, weil er sich nicht, wie der Weise, der engen Grenzen menschlichen Wissens bewusst ist. **15** Wer einem Thoren begegnet und hofft von ihm Auskunft über den rechten Weg nach der Stadt zu erhalten, ist übel daran. Er wird mit einem fürchterlichen Wortschwall überschüttet, aber auf eine klare bündige Antwort auf seine Frage wartet er vergebens. Das scheint der natürlichste Sinn unsres Satzes zu sein, so auch DE JONG. Andre sehen in לֹא־יָדַע לָלֶכֶת אֶל־עִיר eine sprüchwörtliche Redensart „er weiss das einfachste nicht" und beziehen meist das Suffix sowie das folgende אֲשֶׁר auf den Thoren, was grammatisch wie sachlich sehr gezwungen ist.

16—20 Koh beklagt das Land, das unter einem schlechten Fürsten steht, und preist das Land glücklich, an dessen Spitze ein edler Fürst steht. Deutlich spricht er sein Missfallen an dem zügellosen Leben der Fürsten aus, mahnt aber zur Vorsicht, wenn man sich über den König äussert, weil ihm jedes Wort hinterbracht werden kann. **16** נַעַר wird verschieden aufgefasst. Die einen berufen sich auf den Gegensatz von בֶּן־חוֹרִים in v. 17 *ein Edler, Edelmann* und übersetzen נַעַר mit *Knecht, Sklave,* in welchem Sinn es ja auch I Reg 20 14 15 u. ö. steht. Es handle sich also blos um die Herkunft des Fürsten. Allein נַעַר an sich drückt doch nie einen Stand, eine Berufsklasse aus; zu diesem Zwecke würde עֶבֶד *Knecht* gebraucht sein. Darum scheint uns die andre Auffassung נַעַר = *Knabe, Kind* begründeter. *Das Land, dess König ein Kind ist,* hat einen unerfahrnen Fürsten, der sich selbst durch die Willkür der שָׂרִים, d. i. Höflinge und königlichen Verwandten, regieren lässt. Diese nützen ihren Einfluss nur aus, um sich selbst ein üppiges Leben zu ermöglichen. Sie beginnen schon frühmorgens mit ihren Schwelgereien, vgl. Jes 5 11 Act 2 15. **17** בֶּן־חוֹרִים *ein Freigeborner, ein Edler,* so auch im Talmud; hier mit der Voraussetzung, dass der adeligen Geburt auch eine adelige = edle Gesinnung entspreche. Am Hofe eines solchen Fürsten ist für Schwelgereien keine Stätte. Man isst zur gewöhnlichen, natürlichen Zeit בִּגְבוּרָה *im Mannestum* = indem man sich benimmt, wie es einem Manne geziemt, aber nicht in wüster Schlemmerei (בַּשְׁתִּי); gut KLEINERT *„als Männer und nicht als Völler".* **18** Das Haus ist ein Bild des Staatsgebäudes. Dieses gerät ins Wanken, wenn die Regenten lieber an alles andre als an das Regieren denken. בַּעֲצַלְתַּיִם Dual, entweder = *bei zwiefacher* d. i. sehr grosser *Faulheit* oder mit Ergänzung von יָדַיִם *bei faulem* Händepaar = בְּשִׁפְלוּת יָדַיִם *beim Sinkenlassen der Hände.* *Es träufelt das Haus,* d. i. das Dach lässt den Regen durch, was für das Haus und seine Bewohner von den schlimmsten Folgen ist, s. zu Prv 19 13 27 15. **19** עֹשָׂה לָחֶם

eine Mahlzeit bereiten, Hes 4 15 vgl. Dan 5 1. Als Subjekt ist entweder aus v. 16 שָׂרִים zu supplieren, oder עֹשִׂים steht impersonell. עָנָה *gewähren* mit Acc. der Sache, *willfahren* mit Acc. der Person, Hos 2 23 24 Ps 65 6. Noch grössere Macht als Genusssucht und Wein übt das Geld auf alles, was in der Welt lebt, aus. Diese Leute schwelgen in Genüssen aller Art: für Geld — und das haben sie — ist alles zu haben und käuflich, Sachen wie Personen. **20** mahnt unter den gegenwärtigen Verhältnissen zur Vorsicht, auch die Wände haben Ohren. Delitzsch erinnert an das Sprüchwort im Midrasch אָזְנַיִם בַּכּוֹתֶל „Ohren sind in den Wänden". Hier wird als Gebot der Vorsicht angeraten, was 8 2 mit religiösen Gründen motiviert war. מַדָּע, allein in späten Schriften II Chr 1 10 11 12 Dan 1 4 17, wo es *Kenntnis* heisst; die LXX übersetzt es mit συνείδησις, vgl. zu 7 22. So wollen es auch viele Exegeten hier nehmen: *Auch in deinem Bewusstsein fluche nicht dem Könige.* Aber jemands Gedanken können nie verraten werden, es sei denn dass er selbst durch Aussprechen derselben in Worten ihr Verräter werde. Muntinghe, v. d. Palm, Hahn und de Jong gehen von dem euphemistischen Gebrauche von יָדַע cognovit sc. mulierem aus und geben מַדָּע die Bedeutung *Ehegemach, Schlafgemach*, welche bei dem etwas gekünstelten Stile unsres Buches nicht unmöglich ist, und sehr gut zum parallelen וּבְחַדְרֵי מִשְׁכָּבְךָ *und in den Gemächern deines* Nacht*lagers* passt. Unnötig und nicht naheliegend ist Hengstenberg's und Geiger's Erklärung = Studierzimmer. Perles Anal. S. 71, will בְּמַצָּעֲךָ *auf deinem Lager* lesen. מַצָּע steht so Jes 28 20 und ist im Rabbinischen so gebräuchlich. Nach ihm würde ein Gehörfehler unsrer jetzigen Lesart zu grunde liegen, da צ hier = arab. ض *ḍ* dem Klange eines d sehr nahe stand. Eigentlich wäre עַל מַצָּעֲךָ statt בְּ zu erwarten. Doch vgl. Jes 66 20 בְּסוּסִים *auf Pferden.*

Aufforderung zur nützlichen Anwendung der Kräfte. Ermahnung zur Freude in der Jugend, bevor das Alter und der Tod kommt. Schlussbetrachtung II 1—12 8.

Wir nähern uns nun dem Ende der Betrachtungen Koh's. Er wird gegen Schluss in Stil und Gedankenführung nicht nachlässiger. Es ist vielmehr, als ob ihm nun zum Schlusse bündige Worte und Bilder in Fülle zuströmten.

Der Mensch geht einer unsicheren Zukunft entgegen. Er möge darum das Leben, das ihm hienieden beschieden ist, verständig einrichten. Unbekümmert soll er gerne hergeben, ohne ängstlich zu geizen. Er weiss ja nicht, was die Zukunft bringt. Vielleicht kann ihm später durch die geholfen werden, denen er jetzt hilft (v. 1–3, vgl. die Bemerkung zu v. 2). Von ängstlicher Sorge mache man sich frei; denn sie lässt es nie zu frischer, rüstiger Arbeit kommen. Wer aber nicht sät, kann auch nicht ernten (v. 4–6). Man geniesse das Leben, solange man nur kann (v. 7–8), besonders in der Jugend, jedoch so, dass man dabei Gottes und seiner Gebote nie vergisst. Denn im Alter mit seinen Lasten und Gebrechen ist die gelegne Zeit vorbei. Da kommen dann böse Tage und zuletzt der Tod. Die ganze Zukunft ist eitel (11 7—12 8). „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel", mit diesen charakteristischen Worten schliesst das Buch ab.

1 Nach v. 2 wird man hier folgenden Gedanken finden müssen: Sei auch da wohlthätig, wo du nach menschlicher Berechnung nicht auf Dank hoffen darfst! Nach langer Zeit kann dir doch deine Wohlthätigkeit zu gute kommen. Zu buchstäblich wird allerdings der Sinn durch eine rabbinische Legende

wiedergegeben. Diese erzählt, ein Schiffbrüchiger, der auf einen einsamen Fels im Meer verschlagen wurde, sei durch angeschwemmtes Brot vor dem Hungertode gerettet worden, das jemand planlos ins Meer geworfen habe, Dukes, rabb. Blumenlese S. 73. Das Pi. von שָׁלַח steht dann hier im Sinne des Hiph. von שָׁלַךְ *werfen, streuen*, s. I Reg 9 7 verglichen mit II Chr 7 20. Bei griechischen Spruchdichtern findet sich auch σπείρειν εἰς ὕδωρ Theognis Sent. 105. Ein Spruch Ben Sira's (s. Buxtorf, Floril. hebr. S. 171) lautet „Streue dein Brot auf die Wasserfläche und ins Trockne und du findest es am Ende der Tage". Statt *Wirf dein Brot auf des Wassers Fläche* übersetzt Rüetschi *Lass dein Brot übers Wasser fahren.* Darnach läge hier das Bild des Seehandels zu grunde und würde zu kühnen Handelsunternehmen aufgemuntert. So schon Muntinghe, Hengstenberg und auch Delitzsch. Nach I Reg 10 22 kamen Tarsisschiffe erst nach drei Jahren wieder, brachten aber reichen Gewinn mit. **2** תֶּן־חֵלֶק לְשִׁבְעָה וגו׳ *Gieb einen Teil an sieben, ja an acht* = Gieb recht vielen Gaben, da du nicht weisst, ob du später, wenn es dir schlecht geht, diesen oder jenen nötig hast! Rüetschi's Übersetzung *Zerlege den Teil in sieben* u. s. w. gründet sich auf Hitzig's Exegese, der hier eine Mahnung zur Vorsicht findet. Koh ermahne hier „all sein Gut nicht auf ein Schiff zu laden" oder wie wir sprüchwörtlich sagen, nicht alles auf eine Karte zu setzen, nicht alles an einen Nagel aufhängen zu wollen. Schon in der Überschrift deutet Rüetschi seine Auffassung an. Der Kontext legt jedoch näher, an eine Mahnung zur Mildthätigkeit zu denken; denselben Gedanken spricht Lk 16 9 aus. *Sieben, ja acht* drückt eine unbestimmte Menge aus, vgl. Am 1 3 Mch 5 4. **3** Ein Unglück, wie es 2^b in Aussicht stellt, kann unversehens hereinbrechen. Es ist so unabwendbar wie der Regen aus einer regenschwangeren Wolke, wie das Liegen eines gefällten Baumes in der Richtung, nach der er sich fallend neigte. גֶּשֶׁם *Regen* gehört zu יִמָּלְאוּ als Accus. abundantiae. דָּרוֹם s. zu 1 6. יִהְיֶה *er wird sein* Imperf. von הָוָה, eigentl. יְהִוֵ, das ganz analog gebildet ist wie יְהִי von הָיָה. **4** Der Säemann braucht Windstille, der Mäher trocknes Wetter. Wer jedoch zu ängstlich sich durch jeden Lufthauch vom Säen abhalten lässt, kommt nie ans Säen, und wer zu ängstlich stets nach den Wolken schaut, kommt nie ans Mähen. Gerade weil uns die Zukunft ein Geheimnis bleibt, darum ist frisches mutiges Wagen das Kennzeichen des Weisen. Die zwei Participia in unserm Vers heben das Anhalten der Handlung hervor: *wer* stets *achtet, wer* stets *sieht.* שָׁמַר *hüten, beobachten,* Hi 39 1. **5** Die Zukunft d. h. was Gott thun wird, weiss niemand. Darum soll sich der Mensch die sich ihm darbietende Gelegenheit, zuzugreifen und Hand anzulegen, nie entschlüpfen lassen. Wind und Wolken zu studieren, führt zu keinem Ziel. So wenig einer des Windes Bahn ergründen kann (Joh 3 8), so wenig wir das Werden des Embryo im Mutterleib beobachten können (Ps 139 15 Hi 10 11), so wenig kennen wir Gottes zukünftiges Thun. **6** Da der Erfolg unsres Thuns, weil zukünftig, unberechenbar ist, so könnte man leicht daraus den Schluss ziehen: Unternimm nichts! Doch Koh folgert das Gegenteil: Sei thätig vom frühen Morgen bis zum späten Abend! Glückt das eine nicht, dann vielleicht das andre. Es könnte auch einmal alles Erfolg haben. אַל־תַּנַּח יָדֶךָ wörtlich *setze nicht nieder*

deine Hand, = lass sie nicht sinken von der Arbeit, vgl. jedoch Ex 17 11. שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד die zwei als ob es eines wäre = *beide zusammen*, vgl. Esr 6 20 II Chr 5 13 Jes 65 25. In ähnlichem Sinn steht in der Mischna und im Aram. כַּחֲדָא.

7 und **8** Sowohl das Licht, das uns heute noch strahlt, wie die Finsternis des Todes in der Zukunft fordern uns auf, das Leben zu geniessen. Der Gedankenfortschritt ist der: Die Zukunft ist verborgen; dies ist aber ebenso wenig ein Hindernis an thatkräftiger Arbeit (v. 6) wie an fröhlichem Genuss des Augenblicks (v. 7–8). Darum das coordinierende וְ bei Beginn von v. 7. רָאָה אֶת־הַשֶּׁמֶשׁ die Sonne sehen, prägn. wie רָאָה בְּ, אָכַל בְּ s. zu 5 16. **8** Dem Lebenslicht der Erde steht die Finsternis von Scheol und das Scheinleben der Schatten gegenüber: כָּל־שֶׁבָּא הָבֶל *alles, was* nach den Tagen des Lichtes *kommt, ist Hauch.* 8b will nicht zur weisen Mässigung durch 'respice finem', sondern gerade zur rechten Ausnützung der Freudenfrist antreiben.

11 9—12 8 Wie alle Weisen (besonders im Spruchbuch), so wendet sich auch Koh mit Vorliebe an die Jugend. Er thut es aber auch vor allem deswegen, weil das Jugendalter die gegebne Zeit fürs Geniessen ist. Das Alter taugt dazu nicht mehr. v. 9 und 10 raten das Angenehme des Lebens zu kosten, das Unangenehme fern zu halten, in der Freude aber des göttlichen Gerichtes nicht zu vergessen.

9 Koh glaubt an ein göttliches Gericht, vgl. 3 17. Daher die Mahnung an den Jüngling, nichts beim Jagen nach Freude zu thun, was ihn später reuen möchte. Denn das Gericht offenbart sich in den schlimmen Folgen der in der Jugend oder sonst einmal begangnen Sünden. An ein Gericht nach dem Tode kann Koh nach 9 5 6 10 nicht denken. בְּחוּרוֹת hier und 12 1 statt des gewöhnlichen בְּחוּרִים wie נְעָרִים *Jugend, Jünglingsalter.* Die Worte dieses Verses widersprechen direkt den Vorschriften der Thora Num 15 39; doch handelt es sich dort um ein Verbot gegen Götzendienst. Dass die Worte וְדַע וגו spätere Interpolation seien (Nöldeke u. a.), ist immer noch eine unbewiesene Behauptung. Sie passen gut in den Gedankengang des Predigers, der sich in seinen Gedanken nie streng logisch, sondern stets im Zickzack fortbewegt. Als ein Mann des goldenen Mittelwegs macht er selbst immer Einschränkungen bei seinen eignen Ratschlägen. **10** enthält denselben Rat wie v. 9, nur noch motiviert durch die Kürze der Jugendzeit. Denn dies scheint der Sinn der letzten Worte *Die Jugend und die schwarzen Haare sind Eitelkeit* zu sein. שַׁחֲרוּת entweder *Morgenrot* des Lebens = Jugend nach Barth etym. Stud. S. 49 mit arab. شارخ *šârich* „Jüngling" verwandt oder *Schwarzheit der Haare* von שָׁחַר „schwarz sein".

12 1 Über die Lesart בּוֹרְאֶךָ (und nicht בּוֹרְאֶיךָ) s. die krit. Note in der Ausgabe von Bär u. Delitzsch. עַד אֲשֶׁר לֹא *solange als noch nicht = ehe.* Die Jahre, *von denen man sagt, sie gefallen mir nicht*, sind die des Alters; vgl. 2b; ihnen stehen 1a die Tage der Jugend gegenüber. In ihnen soll der Jüngling seines Schöpfers gedenken. Lässt man die Worte וּזְכֹר בּוֹרְאֶךָ einmal ganz aus dem Spiel und liest den ganzen Abschnitt von 11 8 an in einem Zuge bis zum Schlusse unseres Verses, dann würde man allerdings eher etwas anderes an der Spitze unseres Verses erwarten. Dass darum viele in unserem Ab-

schnitt eine Umarbeitung durch die Schriftgelehrten vermutet haben, ist nicht zu verwundern. Indessen sind die Gründe zu einer solchen Annahme nicht stichhaltig. Die alten Übersetzungen lasen bereits alle diese Worte. Der Zusammenhang mit 11 9b hebt alle Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Anfangs. Man wendet vielleicht ein: Aber warum wird diese Mahnung gerade an den Jüngling gerichtet? Der Context giebt uns da die Antwort: Der Jüngling hat noch den grössten Teil des Lebensweges vor sich. Wie Koh ihn gerade darum ermahnt, das Leben zu geniessen, so warnt er ihn auch vor bösen Wegen. Er soll darum seines Schöpfers gedenken = er soll dessen Gebote in sein Herz aufnehmen und befolgen. 2 zeichnet das Alter durch ein der Natur entlehntes Bild. Das charakteristische an letzterem ist das Trübe und Finstere. Keine Sonne, auch kein anderes Licht mehr nach dem Untergang der Sonne, kein Mond und keine Sterne, und selbst nach Regen immer noch ein bewölkter Himmel; wird nicht das Alter mit Recht יְמֵי רָעָה genannt? Gleicht die Jugend dem Lenze, so gleicht das Alter einer Regen- oder Winterzeit in Palästina.

Das Folgende (v. 3–8) bringt eine scharfsinnige aber auch oft sehr gekünstelte Allegorie, durch die der Verfasser das Greisenalter mit seinen Unannehmlichkeiten, körperlichen Gebrechen und schliesslicher Auflösung durch den Tod schildert. 12 1–7 ist ein Satzgefüge. Den Hauptsatz bildet 12 1a, richtiger die 11 9 beginnenden Ermahnungen an den Jüngling. עַד אֲשֶׁר לֹא desselben Verses leitet eine Gruppe einander parallel stehender Nebensätze ein, in welche sich selbst wieder eine grosse, an בַּיּוֹם שֶׁ angeschlossene Parenthese — als solche auch von Rüetschi in der Übersetzung kenntlich gemacht — einschiebt, nämlich v. 3–5. Mit עַד אֲשֶׁר לֹא in v. 6 werden die unterbrochenen Temporalsätze wieder weitergeführt.

3 Die Parenthese bringt eine nähere künstliche Umschreibung des Greisenalters mit Bildern, die dem täglichen Leben entnommen sind. Zunächst kommen die körperlichen Gebrechen an die Reihe. Der Körper wird als ein Haus vorgestellt. שֹׁמְרֵי הַבַּיִת *die Hüter des Hauses* sind die Arme und Hände, weil sie das Haus = den Körper beschirmen. אַנְשֵׁי הֶחָיִל *die starken Männer* sind die Füsse, weil sie das Haus, Pfeilern gleich, tragen. Cnt 5 15 Ps 147 10. Im Alter beben die Hände und werden die Füsse krumm. הַטֹּחֲנוֹת die *Müllerinnen* — das Fem. weil das Mahlen Werk der Frauen war — sind die Zähne. הָרֹאוֹת בָּאֲרֻבּוֹת *die durch das Fenster sehen* sind die Augen, welche aus den Lidern wie aus Fenstern herausschauen. Schwäche der Augen wird auch im AT sehr oft als Symptom des Alters genannt Gen 27 1 48 10 I Sam 3 3 u. ö. הָרֹאוֹת das Part. Fem. steht, weil עֵינַיִם (fem.) stillschweigend darunter verstanden sind. 4 דְּלָתַיִם *die Thüren* sind wahrscheinlich die Ohren, der Dual entsprechend dem Dual אָזְנַיִם. Durch Taubheit wird der Verkehr mit der Aussenwelt abgebrochen. קוֹל הַטֹּחֲנָה *das Geräusch der Mühle* redet wohl von der Stimme des Greises, bei deren Hervorbringung die Zähne, die Müllerinnen von v. 3, thätig sind. Der Mund ist dann gleichsam die Mühle. בִּשְׁפַל קוֹל *beim Niedrigwerden* = dumpf, leise werden *des Geräusches*. בְּ drückt nicht die Ursache, sondern die Gleichzeitigkeit aus. Ist unsere Erklärung

bis jetzt richtig, dann wird sich beim folgenden die Korrektur de Jongs nicht umgehen lassen. וְיָקוּם לְקוֹל הַצִּפּוֹר *man steht auf beim Laut eines Vogels* wird von den meisten auf die Schlaflosigkeit des Greises bezogen, der schon beim ersten Vogelgezwitscher frühmorgens das Bett verlässt. Doch ist die Schlaflosigkeit kein allgemeines Kennzeichen des Alters, manche schlafen da viel länger. Abgesehen davon, dass der Dichter hier plötzlich aus seiner allegorischen Bildersprache herausfällt, steht dieser Gedanke mit dem Schlusse des Verses auch nicht im geringsten Zusammenhang. Sehr ansprechend ist darum de Jongs Änderung וְקָמַל קוֹל הַצִּפּוֹר. Das Wort קָמַל findet sich Jes 19 6 33 9 = *verwelken, ersterben,* im Aram. = *krank, schwach sein.* קוֹל הַצִּפּוֹר *Stimme des Vogels* steht dann allegorisch für Stimme des Gesanges und parallel den בְּנוֹת הַשִּׁיר *Töchtern des Liedes* = die Töne des Liedes. Die Übersetzung lautet darnach: *Die Sangstimme wird wegsterben und alle Töne des Liedes sollen sinken.* Der Sinn ist, dass der abgestumpfte Greis, vgl. II Sam 19 36, keine Freude mehr an Musik hat und darum auch der Gesang mehr und mehr aus seiner Nähe verbannt wird. יִשַּׁחוּ ist Imperf. Niph. von שָׁחַח *sich erniedrigen.*

Will man v. 3 und 4[a] nicht vom Schwächerwerden des menschlichen Körpers infolge des Alters verstehen, so legt besonders 4[b] eine ganz andere Auffassung nahe. Umbreit und Elster sehen nämlich in v. 3–5 eine Schilderung des Todes unter dem Bilde eines Gewitters. Tritt ein solches ein, so schliesst man die Thüre, das Geklapper der Mühle hört auf, weil die mahlenden Mägde ängstlich hin und her laufen. Der Ruf eines Vogels erschreckt die aufgeregten Gemüter. Dumpfes Schweigen herrscht — kein Gesang. Aber v. 5 steht dieser Erklärung im Wege, und auch das vorausgehende ist ihr nicht günstig.

5 גַּם מִגָּבֹהַּ יִירָאוּ *auch fürchtet man sich vor Anhöhen.* Die Greise ersteigen nur mühsam eine Berghöhe und fürchten sich darum vor solch einem Gange. וְחַתְחִתִּים בַּדָּרֶךְ *und Schrecknisse* giebts *auf dem Wege,* der Greis ist unterwegs immer in Angst, weil er plötzlichen Gefahren nicht ausweichen kann. Cod. Kennicott 680 liest חַתְחַתִּים ohne das copulative וְ; ihm folgend macht de Jong dies חַתְחַתִּים *die Furchtsamen* (Adj. gebildet wie עַרְעַר „nackt") zum Subjekt und übersetzt: *Auch vor den Höhen fürchten sich die, welche bange sind auf dem Weg,* d. i. die Bejahrten, welche schon auf ebenem Wege ängstlich sind, fürchten sich erst recht vor Anhöhen. Der Sinn der drei folgenden Hauptsätze ist völlig unsicher. Diese Dunkelheit des Sinnes kann möglicher Weise in der Absicht des Verfassers gelegen haben, der Dinge andeuten wollte, die man nicht gerne bei ihrem wahren Namen nennt. Viele Exegeten sehen im Mandelbaum und der Heuschrecke ein Bild des Greises. Der Mandelbaum erinnere mit seinen weissen Blüten an das weisse Haar. יָנֵאץ Impf. Hiph. von נָצַץ *treibt Blüten* für יָנֵץ wie קָאם Hos 10 4, für קָם, (doch ist dort das א berechtigter zur Andeutung des â-Lautes) so auch Aquila. Man kann auch יִנָּאֵץ Niph. von נָאַץ lesen und übersetzen, die *Mandel wird verachtet,* nämlich vom Greise, weil er diese herrliche Frucht (Gen 43 11) nicht mehr mit seinen Zähnen aufknacken kann (de Jong). חָגָב *Heuschrecke* wird entsprechend dem arabischen حَجَبَة *hagabah* vom *caput femoris* verstanden „ein Bild der coxa, der hinteren Beckengegend, wo der Unterkörper im Hüftgelenk aequilibriert und wo beim Aufstehen und Gehen die Bewegung durch

die dort concentrierten Muskelkräfte Impuls und Richtung empfängt“ (Delitzsch, Nowack). *Es schleppt sich die Heuschrecke* soll den mühsamen Gang des Hochbetagten andeuten. Man kann diesen Sinn in dem Satze auch finden, wenn man חָגָב in seiner gewöhnlichen Bedeutung einer Heuschreckenart lässt, die nicht fliegen kann. Die stossweise hüpfende, und dann wieder einhaltende Fortbewegung dieser Tiere hat ja eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Gang eines mühsam sich fortschleppenden Greises. Im dritten Satz wird das Bild des Greises nicht mehr durch eine weitere Vergleichung ausgemalt. אֲבִיוֹנָה *Kapper* ist ein bekanntes Mittel, den Appetit zu reizen. Manche Exegeten (Targ. Hitzig, Böttcher, Luzzatto, Graetz), welche חָגָב = *penis* erklären, meinen, dass die Kapper hier als Reizmittel der Veneris concupiscentia in Betracht käme. Eine andere Auslegung giebt Moore, The Caper plant and its edible products, Journal of bibl. Lit. vol. X, part 1, 1891, p. 55—64, der u. A. חָגָב für eine Art Melone hält, vgl. حَجَب im Dialekt von Yemen, und mit Aquila ותפר von פרה ableitet. Doch meint auch Moore, dass „the berries of the Caper-plant were eaten and that aphrodisiac properties were ascribed to them.“ Aber er erklärt sich für „the interpretation which sees in it a figure for the long white hair of age“, p. 62. תָּפֵר Imperf. Hiph. von פָּרַר, wörtl. *sie übt Brechung* = Vereitelung *aus* d. i. *versagt*. vgl. הִבְדִּיל Scheidung bewirken, הִגְבִּיל Abgrenzung bewirken etc. Ewald, Volck u. a. nehmen תָּפֵר = *aufbrechen*. *Die Kapper bricht auf* sei ein Bild des Todes, d. h. gleich wie die Kapper überreif aufbricht und den Samen verliert, so drohe dem Greise der Lebensgeist zu entweichen. Alle diese vielen und unheilbaren Gebrechen sind Anzeichen des nahenden Todes. *Denn hingeht der Mensch zu seinem ewigen Hause* = in das Grab und nach Scheol. *und auf der Gasse gehen Klagende umher* vgl. II Sam 3 31 Jer 22 18 u. ö.

6 Mit עַד אֲשֶׁר לֹא *ehe noch* nimmt Koh den durch die Parenthese von v. 3–5 unterbrochnen Faden wieder auf. Jetzt redet er nicht mehr wie v. 2 vom Greisenalter, sondern vom Tode, aber auch wieder allegorisch. Er gebraucht zwei Bilder: 1) Eine goldne Schale an einer silbernen Schnur zerbricht, die Silberschnur zerreisst. 2) Der Schöpfeimer eines Brunnens zerschellt beim Fallen, weil das Rad, an dem er auf- und abgezogen wurde, zerbrochen ist. גֻּלַּת הַזָּהָב *goldne Schale*, nur noch Sach 4 3 als Ölgefäss vorkommend, ist eine Lampe. Reisst die Schnur oder die Kette, an der die Ampel hängt, so geht das Licht, hier das Bild des Lebens, aus. Der hohe Wert des Lebens wird durch die kostbaren Metalle *Silber* und *Gold* symbolisiert, vgl. Prv 25 11. Das Kĕtīb יָרָחֵק *wird entfernt* (oder Ḳal *ist ferne*) sowie das Ḳērē יָרֻתַּק *wird gebunden*(?) geben keinen guten Sinn; nach Pfannkuche's Vorgange lesen sehr viele Exegeten יִנָּתֵק *er wird zerrissen, zerreisst*. Für וְתָרוּץ von רָצַץ *zerbrechen* lese man lieber וְתָרוּץ. 6b Ist das Lebenslicht erloschen, so hört auch das Wasserschöpfen auf. Bei letzterem Bilde denken viele an das Atemschöpfen; nötig ist dies nicht. Wasser ist für das Bewusstsein der Südländer immer die allgemeine Lebensbedingung. הַגַּלְגַּל אֶל־הַבּוֹר *Das Rad am Brunnen*. Falls אֶל nicht wie oft = עַל steht, ist prägnant zu übersetzen *und das Rad in den Brunnen* hinein *zerbrochen* wird = stürzt zerbrochen hinein. **7** Was

dieser Vers über die Vorgänge beim Tod des Menschen sagt, beruht auf dem jahwistischen Schöpfungsbericht Gen 2 7 3 19. Darnach ist der Mensch aus Erdenstaub gebildet und durch die Einhauchung der רוּחַ Gottes zu einer נֶפֶשׁ חַיָּה geworden. Diese Verbindung von עָפָר Staub und רוּחַ Geist hat mit dem Tode ein Ende. Der Staub kehrt zur Erde zurück und Gott zieht seine רוּחַ wieder an sich. Damit wird keine persönliche Unsterblichkeit des Menschen gelehrt, vgl. Ps 104 29 Hi 34 14 15, wo ähnliche Ausdrücke von Tieren gebraucht werden. Würde Koh an eine persönliche Unsterblichkeit, an ein Leben nach dem Tode bei Gott geglaubt haben, so hätte er unser ganzes Buch überhaupt nicht geschrieben. Jedenfalls hätte er auf unsern Vers nicht folgen lassen *Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit.* Ja er kann nicht einmal geglaubt haben, dass des Menschen Geist nach dem Tode zum Gerichte vor Gott erscheint; denn dann brauchte er nicht so trostlos über die Ungerechtigkeiten dieser Erde zu klagen. Neben dem jahwistischen Glauben, der kein Licht gab über das Leben nach dem Tode, besass Israel seit den ältesten Zeiten einen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, welcher seiner natürlichen Religion entstammte. Aber dieses Schattenleben im Hades, an welches man glaubte, wurde mit dem Verschwinden des Ahnenkultus immer farbloser und nichtssagender vorgestellt. Die Jahwereligion hat auf die althergebrachten religiösen Vorstellungen des Volkes anfangs rein negativ gewirkt, bis endlich auch dieses düstere Gebiet vom Lichte prophetischer Offenbarung erhellt ward. Vgl. hiezu Schwally, Das Leben nach dem Tode u. s. w. Giessen 1892. In Koh's Tagen war der Auferstehungsglauben im Entstehen begriffen. Koh kann ihn nicht teilen. Ja, er polemisiert sogar vielleicht dagegen; s. zu 6 14.

Nachschrift über Verfasser, Zweck und Ergebnis des Buches 12 9–14.

Die Frage der Echtheit des Epilogs muss bei der Exegese besprochen werden. Auf den ersten Blick ist man geneigt, denen Recht zu geben, die diese Nachschrift für Zuthat eines Späteren halten. Wo findet sich im ganzen AT solch ein Epilog bei einem Buch? Und ein Bericht über den Verfasser kann doch unmöglich von diesem selbst herrühren!

Man sei jedoch vorsichtig! Findet sich bei keinem andern Buch eine Nachschrift, so steht auch das ganze Buch Koh einzigartig im AT da. Im NT ist Lukas der einzige Schriftsteller, der Lk 1 1–4 und Act 1 1 seine Schriften mit einem Vorwort beginnt. Sind diese beiden Vorworte darum unecht? Der zweite Einwurf, dass der Verfasser doch nicht über sich selbst solche Notizen geben kann, ist überhaupt hinfällig. Berichtet der Epilog wirklich etwas vom Verfasser? Er redet von Kohelet. So nennen wir mit einem gewissen Recht den Schreiber unsres Buches. Aber es ist dies doch nicht der Name des Verfassers, der sich selbst sicher nie so genannt hat. Er nennt vielmehr Salomo so, dem er neben manchem anderen allgemeineren Inhalts eben Dinge in den Mund legt, die nur gut in seinem Munde passen, s. 1 12 2 1. Er selbst will durchaus nicht für Salomo-Kohelet gehalten werden, vgl. 1 12; spricht er doch sogar in unserm Buche über Kohelet (1 2 7 27 12 8), hier nur etwas deutlicher und ausführlicher entsprechend dem Zwecke des Epilogs.

Hat man den Epilog aus formellen Gründen, weil kein Schriftsteller in solcher Form über sich selbst spreche, angefochten, so hat man auch namentlich seinen Inhalt gegen die Echtheit ins Feld geführt. Die Gegner sagen nämlich, dass Koh mit v. 8 seine

Schrift abgeschlossen habe. Er schliesst, wie er begonnen: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit“. Mit diesem Grundgedanken vertrage sich aber der Sinn des Epilogs nicht. Damit haben sie auch nicht ganz unrecht. Der Verfasser hat ein Bild des Lebens entworfen, wie es ihn die Empirie lehrte. Das Characteristicum desselben war „Eitelkeit und wieder Eitelkeit“. Aber man hat sein Buch nicht recht gelesen, wenn man meint, er habe alles, was in seinem Herzen lebte, in diesem Motto zusammengefasst. Neben der trostlosen Erfahrung behauptete in seinem Herzen auch noch etwas anderes seinen Platz: das Leben einer andern Welt, nämlich der des Gewissens und des Glaubens, worauf wir im Kommentar öfter hingewiesen haben. Er kann zwar seinen Glauben nicht mit der Erfahrung in Einklang bringen, aber giebt ihn darum doch nicht preis, wenn er ihm auch nach unserm Gefühl viel zu wenig Einfluss auf die Ausbildung seiner Weltanschauung gewährt hat. Gottesfurcht ist bei ihm ja nur die Scheu vor dem Allerhöchsten, dessen Zorn man sehr fürchten müsse. Seine oft wiederholte Lebensregel ist, das Leben, so gut es eben nur geht, zu geniessen, aber doch mit der Klausel: geniesse es so, dass du Gottes dabei nicht vergissest 11 9 12 1. Nachdem er mit seinem Buche zu Ende gekommen ist, will er falschen Folgerungen vorbeugen. Er thut dies durch den Hinweis, dass unter dem Namen Salomo's auch Sprüche im Umlauf seien, an deren Geltung er nicht rütteln will. An der Furcht Gottes, welche das Spruchbuch preist, halte der Mensch fest! Verschiedene andere strittige Punkte kommen bei der Exegese der VV. zur Sprache, vgl. auch Einl. II. Das bisherige genügt, um zu zeigen, mit welchen Augen man die Schlussverse unsres Erachtens lesen muss, oder wenigstens lesen kann.

Der Gedankengang ist der Hauptsache nach dieser: Zum Schlusse noch einige Fingerzeige! Koh, der im vorhergehenden so weise Worte zu seinen Lesern gesprochen hat, war ein Weiser; er hat ausserdem sein Volk unterrichtet, viele Sprüche gesammelt, die man noch jetzt im Spruchbuch finden kann (v. 9). Auch in vorliegendem Buche hat er versucht, viele zierliche, feine Worte niederzuschreiben; alles aber, was er niederschrieb, ist aufrichtig und wahrhaftig (v. 10). Nicht nur die Worte der Weisen selbst, sondern auch diejenigen, welche sie in Schriften sammelten, werden von ein und demselben Geiste geleitet (v. 11). Darum, mein Sohn, — der Weise redet seinen Zuhörer als Sohn an — lass dich durch solche köstliche Schriften unterweisen! Du brauchst dich, wo dir so Ausgezeichnetes zur Verfügung steht, nicht mit dem Lesen vieler Bücher zu ermüden (v. 12), wenn du dich nur an den Doppelgrundsatz hältst: „Fürchte Gott und halte seine Gebote!“ (v. 13), und bedenke, dass Gott alles zu seiner Zeit richten wird (v. 14)!

9 וְיוֹתֵר שׁ *ausserdem aber dass.* קֹהֶלֶת ist hier wie ein Eigenname unübersetzt zu lassen, weil der Verfasser über die fingierte Person *Salomo-Kohelet* spricht. Er war nicht allein weise für seine Person, sondern lehrte auch sein Volk, und zwar wohl durch seine מְשָׁלִים, womit der Verfasser wahrscheinlich das kanonische *Spruchbuch* meint. אָזַן *er erwog. prüfte:* vgl. מֹאזְנַיִם Wagschale. תִּקֵּן vgl. 7 13 *in Ordnung stellen*, vgl. unser „Schriftsteller“ (Delitzsch). Vielleicht beschränkte unser Verfasser Salomo's Anteil am Spruchbuch allein auf die Redaktion. **10** Auch hier wird mehr an eine Sammlung (בִּקֵּשׁ לִמְצֹא) als an eine Abfassung durch Koh gedacht sein. יֹשֶׁר ist ein adverbieller Acc. zu כָּתוּב *in Aufrichtigkeit niedergeschriebenes* = דִּבְרֵי אֱמֶת *wahrhaftige Worte.* **11** Viele Exegeten, darunter auch Rüetschi, folgen der masor. Versabteilung und ziehen בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת zum ersten Versglied in dem Sinne von *die gesammelten* sc. Sprüche = die zusammengestellten, in einer schriftlichen Sammlung vereinigten und dort fixierten, gleichsam „nagelfest“ gemachten Sprüche. Einfacher aber fasst man בַּעֲלֵי אֲסִפּוֹת persönlich *die Herren der gesammelten* = *Sammler* und stellt es parallel den חֲכָמִים von 11a.

Die Übersetzung lautet dann: *Die Worte der Weisen sind wie Stacheln und wie eingeschlagne Nägel, die Sammler sind* ebenfalls *gegeben von demselben Hirten.* Darnach ist die Entstehung wie Sammlung von Gott gewollt, und darum für den Menschen heilsam, den gegenwärtigen Sammlungen also nach jeder Seite hin göttliche Autorität zugeschrieben. דְּרְבֹנוֹת Plur. von דַּרְבֹּן = דָּרֶבֶן I Sam 13 21, nach Kelim 9 6 ist es die eiserne Spitze, welche in das Ende des Ochsensteckens (מַלְמָד) eingelassen wird, Ges.-Buhl. מַשְׁמְרוֹת *Nägel*, von einem ungebräuchlichen Stamm שָׁמַר, s. Fränkel, aram. Fremdwörter S. 89. Ebenso schmerzlich wie solche scharfen Instrumente können auch die Worte der Weisen einschneiden. Aber thun sie dir auch wehe, das ist die Meinung des Verses, so vergiss nie, dass die weisen Verfasser wie Sammler der Sprüche von einem weisen und guten Hirten der Herde, nämlich von Gott gegeben sind. Mit מֵרֹעֶה אֶחָד *von ein und demselben Hirten* kann ja nur Gott gemeint sein, wie Gen 49 24 Ps 23 1 u. ö. **12** וְיֹתֵר מֵהֵמָּה *Und ferner noch*, und nicht prägnant = „noch wichtiger als dieses“ als ob, was jetzt folgt, von noch viel grösserer Bedeutung wäre als das Vorausgehende. הִזָּהֵר *lass dich witzigen, warnen*, nämlich vor der Vielleserei, eine Folge der gleich darauf verurteilten Vielschreiberei. Koh hat auch in seinem Buche z. B. 1 18 ermahnt, doch ja die mit einem Unternehmen verbundne Mühe in Rechnung zu ziehen und stets zu fragen: Verlohnt es sich auch der Mühe? Er selbst hat wohl viel gelesen und hat davon nur viel Mühe und innern Zwiespalt gehabt. Das Resultat seiner Untersuchungen hat er in seinem Buche niedergelegt. In v. 13 und 14 fasst er es noch einmal kurz zusammen; an dasselbe halte sich der Jüngling und spare die ebenso endlose wie ungesunde Mühe, alles selbst zu studieren — ein Wort für das bücherreiche 19. Jahrhundert. **13** סוֹף דָּבָר *Schlusswort* im Sinne von recapitulatio. bildet einen Begriff, von dem הַכֹּל נִשְׁמָע abhängig ist. Die meisten nehmen נִשְׁמָע als 1. Plur. Imp. Kal, ebenso gut kann man es aber als Part. Niph. nehmen, wir sehen darin einen Rückweis auf das ganze Buch, also *Schlusswort von all dem* bisher *gehörten.* Auf Gottesfurcht, Scheu vor dem Allerhöchsten hat er stets gedrungen, vgl. 5 6 8 12 13. Jetzt, am Ende seines Werkes, drängt es ihn noch einmal, eine epikureische Auffassung seines oft wiederholten Grundsatzes vom Lebensgenusse (2 24 u. ö.) zurückzuweisen, weil sie ihm völlig fern liege כִּי זֶה כָּל־הָאָדָם *denn das gehört allen Menschen zu* = die Pflicht, die zwei Punkte zu beherzigen, liegt jedem Menschen ob. Die Ellipse ist allerdings hart, vgl. 3 13 5 18. Vielleicht liegt hier eine Übersetzung des griechischen τοῦτο παντὸς ἀνθρώπου (sc. πρᾶγμα) vor. Die Übersetzung *das ist des Menschen Alles = sein Alles* nimmt an, dass in dem Schlusswort gewissermassen, das Eine, was not ist, enthalten sei. Doch schliesst der Kontext diese Auffassung aus, oder man müsste mit Kuenen Hist.-Krit. Einl. III § 104, 18, 1° den Gedanken umschreiben, sein Alles „als dasjenige, von dem für den Menschen alles abhängt.“ Dann wäre die Gottesfurcht als die conditio sine qua non für Gewinnung des wirklichen Lebensgenusses genannt. **14** Der Verfasser erinnert auch daran, dass er trotz allem Schwanken und Zweifeln nie den Glauben an Gottes Gericht aufgegeben habe, vgl. 3 17 5 7 8 8 11 9. Dieses Gericht erstreckt sich bei seinem Anbrechen auch über die Thaten, die den Augen der Menschen ver-

borgen waren. Rühren diese Worte vom Verfasser des ganzen Buches her, so kann nur an ein Gericht Gottes auf dieser Erde und in diesem Leben gedacht sein.

Der vorletzte Vers wird bei der Vorlesung in der Synagoge am Schlusse noch einmal wiederholt. Dasselbe geschieht bei allen Büchern יתקק d. i. יְשַׁעְיָהוּ Jesaja, תְּרֵי עָשָׂר dem Dodekapropheton, קִינוֹת Klagelieder und קֹהֶלֶת Prediger.

V.

Das Buch Esther,

erklärt von

D. G. Wildeboer,
ord. Professor der Theologie in Groningen.

Einleitung.

I. Das Buch Esther und seine Stellung im Kanon des Alten Testamentes.

Das letzte Buch der fünf Megillot ist bestimmt, am Purimfest gelesen zu werden. Es ist mit dem Zweck geschrieben, die Entstehung dieses Festes zu erklären und auf seine Feier zu dringen.

Der Inhalt ist kurz folgender. Nach der Verstossung Vasthis wird Hadassa, die Adoptiv-Tochter eines in Susa wohnhaften jüdischen Exulanten Mordochai unter dem Namen Esther zur Königin von Persien erhoben. In dieser hohen Stellung ist sie im Stande, die schlimmen Anschläge des gottlosen Haman, des ersten königlichen Ministers, zu vereiteln; dieser will nämlich das ganze jüdische Volk ausrotten, weil ihn Mordochai, der sich nicht vor ihm niederwerfen wollte, in seinem Stolze gekränkt hatte. Das Ende ist, dass dieser böse Haman mit seinen zehn Söhnen, an dem für Mordochai errichteten Galgen gehenkt wird und alle Feinde der Juden in Persien, an Zahl mehr als 75000, von den Juden getötet werden. Zur Erinnerung an diese aussergewöhnliche Errettung haben Esther und Mordochai selbst das Purimfest und auch das Purimfasten angeordnet. Vgl. ferner die Inhaltsangaben im Commentar.

Das Buch ist nicht ohne Talent geschrieben. Der Autor schildert Xerxes (= Ahasveros) als einen launischen, sinnlichen Despoten, welcher die Frau, die er zur höchsten Ehre auserkoren hatte, um einer Kleinigkeit willen verstösst, während er ein anderes junges Mädchen um seiner Schönheit willen zur Königin erhebt. Unter der Einwirkung des Weines wird auch Haman ebenso plötzlich erhöht wie verdammt. Mordochai erscheint als ein treuer Pflegevater seines angenommenen Kindes und Esther wird als bescheiden, einfach, gehorsam und willig gezeichnet. Vor allem tritt das Talent unseres Autors hervor, wo er mit schrillen Farben scharfe Gegensätze malt. Das Buch hebt mit einer ausführlichen Schilderung eines Festes am Hofe eines heidnischen Königs an und endigt mit der Beschreibung der Grösse des Juden Mordochai und seiner Cousine, die auch in ihrer hohen Stellung das Wohl ihrer Volksgenossen nicht aus dem Auge verlieren. Alles ist darauf angelegt, die Spannung zwischen den kämpfenden Parteien möglichst gross zu machen

Esther, die doch beim Könige in Gunst steht, rückt nicht sofort mit ihrer Bitte um Rache und Rettung für ihr Volk heraus, sondern verschiebt sie, damit Hamans Herz noch mehr von Hochmut anschwelle. Endlich scheint alles für die Juden verloren, sogar der Galgen von 50 Ellen ist bereits aufgerichtet, an dem Mordochai gehenkt werden soll; — da tritt der Umschlag ein und zwar durch einen scheinbar unbedeutenden Vorfall. Der König hat eine schlaflose Nacht. Er lässt sich zum Zeitvertreib aus den Reichsannalen vorlesen und findet darin erwähnt, wie Mordochai einst sein Leben gerettet hat, und nun wendet sich alles Schlag auf Schlag zu Gunsten Mordochai's und der Juden und zum Nachteile Hamans. Wir können es wohl begreifen, dass die Juden diese Geschichte, besonders in Zeiten der Bedrückung, wenn sie in der Synagoge vorgelesen wurde, geradezu gierig verschlungen haben. Vgl. Oettli Commentar 229 f.

Dass diese ganze Geschichte eine historische Umdeutung eines Festes ist, das einen anderen Ursprung hat, wird sich uns in III herausstellen. Doch zuerst wollen wir die Frage beantworten: Ist vielleicht für diese historische Umdeutung eine geschichtliche Grundlage anzunehmen?

Beinahe alle Ausleger, auch die konservativen, stimmen darin überein, dass wir im Buche Esther keine zuverlässige Geschichtserzählung vor uns haben. Unwahrscheinlichkeiten auf Unwahrscheinlichkeiten werden darin gehäuft, z. B. dass Esthers und Mordochais jüdische Herkunft geheim bleibt und auch wieder bekannt zu sein scheint; dass die auftretenden Personen wohl reden und handeln um den Effekt zu erhöhen, aber auf eine Weise, die doch sehr unwahrscheinlich heissen muss; dass Xerxes erst das sonderbare Edikt zur Ausrottung der Juden und dann das schnurstracks entgegenstehende zu ihrem Schutze erlässt. Vgl. meine Litt. des AT § 27 Anm. 6 und die vollständige Darlegung dieser Schwierigkeiten bei Kuenen Hist.-krit. Einl. I, § 37 Anm. 8a—e.

Doch trotz all diesen Bedenken meinen einige, in der Schrift dieses Mannes, der über allerlei persische Dinge scheinbar so genau unterrichtet ist, müsse wohl ein historischer Kern zu suchen sein. Nur wenige werden es mit Herzfeld Gesch. d. Volkes Isr. I, 3 ff. halten, der Est 3 1—5 3 7 1–8 7 10—10 3 als wirkliche Geschichte ansehen will, während das Übrige Erdichtung sei. So, wie er sich die Entstehung unseres Buches vorstellt, pflegt es bei einer Sagenbildung nicht zu gehen. Überdies herrscht auch viel zu viel Übereinstimmung zwischen den Stücken, die Herzfeld verwirft, und denen, die er beibehalten will, als dass man ihm darin folgen könnte.

Aber kann sich vielleicht der historische Kern, ehe er aufgezeichnet wurde, zu der wunderlichen Erzählung, die jetzt vor uns liegt, ausgewachsen haben? In abstracto ist diese Frage bejahend zu beantworten. Es ist sehr wohl möglich, dass eine besondere Errettung der Juden, wenn auch nicht unter den Achämeniden, in deren Zeit uns das Buch versetzt, so doch unter den Arsaciden, eines der Elemente der Erzählung ausmacht. Allein diese ganze Frage verliert ihre Bedeutung, wenn wir sehen, dass die Hauptsache im Buch, nämlich die Entstehung des Purimfestes zu erklären, unrichtig ist, dass der Amalekite Haman, der Nachkomme Agags und Mordochai aus dem Geschlecht des Königs Saul (vgl. 2 5) Typen einerseits der Bedrücker Israels, andrerseits der siegreichen Befreier des Volkes sind und dass endlich

(vgl. III) in allen diesen Namen ursprünglich alt-babylonische und elamitische Götternamen stecken. Diese alten Erzählungen, zu denen Elam, Babel und Persien ihren Anteil beigetragen haben, und die sich an altisraelitische Gebräuche anlehnten, sind zu einem wunderlichen Ganzen zusammengewürfelt worden. Es könnte immerhin ein historisches Ereignis, das mit der Feier des Festes zusammenfiel, Anlass zu dieser Darstellung gegeben haben; dieses lässt sich aber in unserm Buch nicht mehr wiedererkennen.

Wahrscheinlich besitzen wir das Buch in seiner ursprünglichen Form, wie es aus der Hand des Verfassers hervorging. Wohl beweisen die Zusätze in der griechischen Übersetzung und die vielen Abweichungen, dass man mit dem Buche sehr frei umging; jedoch die Briefe, von welchen 9 20–22 die Rede ist, können im Zusammenhang nicht fehlen, sie sind nicht erst später hinzugefügt, vgl. den Comment. und meine Litt. d. AT § 27 Anm. 8.

Nicht ohne Anstoss hat unser Buch Aufnahme im jüdischen Kanon gefunden. Dass es im Neuen Testament nicht citiert wird, dass Bischof MELITO von Sardes es in seinem Kanon nicht erwähnt und ORIGENES es zuletzt nennt, ist für uns nicht verwunderlich. Doch zur Ehre des Judentums sei es gesagt, auch bei den Juden hat es sich nicht sofort und leichthin seinen Platz in der Reihe der heiligen Schriften Israels errungen. In Megilla fol. 7 lesen wir von einem Rabbi Samuel (3. Jahrh. n. Chr.), der gegen das Buch Bedenken hatte; in der jerus. Gemara I 4 hören wir von 85 Ältesten, worunter 30 Propheten, die im Purimgebot nicht ein Gebot Jahwes erkennen konnten; ja sogar ein Levi bar Samuel und Rabbi Huna bar Chija nannten den Inhalt von Esther Epicureismus, Sanhedrin fol. 100[1]. Nun sagt freilich RASCHI viele Jahrhunderte später (12. Jahrh. n. Chr.), dass diese das nicht hätten sagen dürfen, und der Berichterstatter des Urteils Samuels in der babylonischen Gemara sucht dieses als bedeutungslos hinzustellen und die jerus. Gemara erzählt daneben, die 85 Ältesten seien nicht aufgestanden, bis Gott ihre Augen erleuchtete und sie in Ex 17 14 das Purimgebot fanden, — doch für jeden, der Augen hat zu sehen, ist es sonnenklar, dass es, Gott sei Dank, viele jüdische Gelehrte gegeben hat, die keinen göttlichen Inhalt im Buche Esther anerkennen wollten; vgl. meinen AT-lichen Kanon, § 6 Anm. 6.

Dem Purimfasten auf den 13. Adar stand auch die Feier des Nikanortages im Weg; auch darum schon konnte Purim in Palästina nicht festen Fuss fassen. Wohl scheinen einige zuerst das Fest am 14. und 15. Adar gefeiert und darnach gefastet zu haben (NOWACK Archaeol. II 195 § 102). Doch derer werden nicht viele gewesen sein. Erst als der Nikanortag in Vergessenheit geriet, im 9. Jahrh. n. Chr., konnte man das Fest nach Vorschrift feiern durch Fasten am 13. und Festfeier am 14. und 15. Adar (Megillath Taanith Cap. 12, vgl. DERENBOURG Hist. de la Palestine etc. 439—446 und meinen AT-lichen Kanon § 7 Anm. 1).

Doch, wenn auch anfangs einige der geistlichen Führer Israels Bedenken gegen das Buch gehabt haben, so sind diese nach und nach verstummt, und ein Rabbi Simeon ben Lakisch circa 300 n. Chr., stellt es der Thora gleich und höher als Propheten und Kethubim, vgl. meinen AT-lichen Kanon § 6 Anm. 10.

II. Entstehungszeit von Esther.

Dass Esther ein junges Buch ist, beweist schon die Sprache. Zwar wird absichtlich der Gebrauch von שֶׁ für אֲשֶׁר vermieden, weil der Autor die historischen Bücher nachahmt; aber eine Anzahl jüngerer Worte, Parsismen und Aramaismen lassen keinen Zweifel übrig. S. das Verzeichnis bei KUENEN Hist.-krit. Einl. I § 38 Anm. 1 u. 2 und vgl. DRIVER Einl. in d. AT übers. von ROTHSTEIN 521, 10. Cap. § 5. Wahrscheinlich lebte der Autor in Persien, doch nicht unter den Achämeniden. Er scheint den Ereignissen, die er erzählt, zeitlich fern zu stehen, z. B. 1 1 wo er seine Leser daran erinnern muss, wer Ahasveros war.

Bemerkenswert ist ferner, dass JESUS BEN SIRACH in seinem πατέρων ὕμνος Cap. 44—49 weder Esther noch Mordochai nennt. In seinen Tagen war diese Geschichte also wohl noch unbekannt. Der Schreiber des II. Makkabäerbuches, der ungefähr im Anfang der christlichen Ära lebte, erwähnt das Fest zuerst, da er den Nikanortag bezeichnet als πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαικῆς ἡμέρας, II Mak 15 36.

Zum Schlusse sei bemerkt, dass der nationale Stolz, der jedoch jedes religiösen Enthusiasmus bar ist (vgl. Est 2 10 gegenüber Dan 1 8), am besten in die Zeit nach der Beendigung des makkabäischen Freiheitskrieges 135 v. Chr. passt. Damals konnten die Juden wieder aufatmen; das Volk war aber zugleich durch seine Besiegung der Syrer übermütig geworden. Sicher schwebte dem Schreiber bei der Schilderung Hamans Antiochus Epiphanes vor, vgl. 3 8 f., Hamans Mordplan und des Antiochus Absichten I Mak 1 41 3 34–36. Mordochai kann sich nicht zur προσκύνησις vor Haman verstehen, gewiss deswegen, weil sie Gott allein zukommt, 3 5. Vgl. meine Litt. des AT § 27 Anm. 7.

III. Das Purimfest und sein Ursprung.

Über die Feier von Purim bekommen wir durch den talmudischen Tractat Megilla Licht, vgl. Tractat Megilla nebst Tosafot vollständig ins Deutsche übertragen von M. RAWICZ. Frankf. a. M. 1883. Man feiert den 14. und 15. Adar, ausser wenn andere Festtage eine Verschiebung notwendig machen. Auch feiert man es in Schaltjahren einen Monat später, d. h. wenn ein zweiter Monat Adar eingeschaltet wird, so wird der 14. und 15. des zweiten Monats Adar für Purim bestimmt, weil der erste Adar als der Schaltmonat gerechnet wird. Es ist ein Freudenfest, das mit Mahlzeiten begangen wird; dabei sendet man sich gegenseitig leckere Speisen zu und vergisst auch der Armen nicht. Ursprünglich scheint es allein in den Häusern gefeiert worden zu sein, während später eine Feier in der Synagoge hinzugefügt wurde und zwar zu dem Zwecke, das Buch Esther vorzulesen, das auch einfach *Megilla* genannt wurde.

Dass das Buch Esther uns den wahren Ursprung des Purimfestes nicht zu erkennen giebt, wird jetzt so ziemlich von allen Forschern anerkannt. Die Erzählung ist unhistorisch und im Persischen ist kein Wort פּוּר in der Bedeutung „Los“ bekannt. Verschiedene Hypothesen sind über die Entstehung dieses Festes aufgestellt, vgl. NOWACK Hebr. Archaeol. II § 102 S. 196 f. Der Wahrheit am nächsten schien die von DE LAGARDE und ZIMMERN zu kommen (vgl. meine Litt. d. AT § 27 Anm. 8). DE LAGARDE (Abh. der k. Ges. der Wiss. Göttingen, Bd. 34, 1887) brachte *Purim* mit dem persischen Allerseelenfest *Farwardigân* in Zusammenhang, indem er

auf die Schreibweise in den Hss. der LXX φουρδαια, φρουραια Gewicht legte. Allein später (Gött. Gel. Anz. 15. Mai 1890, 403) dachte er an das mandäische פּוּחְרָא *Mahl*, dem ein älteres syrisches פּוּחְרָא mit gleicher Bedeutung entspricht. Dem schloss sich ZIMMERN an. In ZATW 1891, 157—169 hat er darauf hingewiesen, dass das syr. Wort das assyrische *puchru* = *Versammlung* ist, das sich nach ihm zu dem Begriff eines von den babylonischen Göttern gefeierten *Festmahles* erweiterte; letzteres findet während des babylonischen Neujahrsfestes *Zagmuku* statt. Diese Erklärung hat vor der obigen DE LAGARDE's das voraus, dass nun die Gestalt Mordochais bedeutsam wird, da *Marduk* der Vorsitzende dieser *Götterversammlung* ist, worin die Schiksale für das ganze neue Jahr bestimmt werden. Doch auch diese Lösung kann nicht befriedigen. Es lässt sich eben kein Beispiel dafür anführen, dass sich assyrisches *ch* ganz verflüchtige. Darum ist der Zusammenhang zwischen פּוּרִים und פּוּחְרָא sehr fraglich. So bleibt demnach bloss die Übereinstimmung der Namen *Marduk* und *Mordochai* übrig, und da hat B. MEISSNER in ZDMG 1896, 296 f. mit Recht bemerkt, dass das Prävalieren Esthers in unserem Buche viel eher auf eine *Istarlegende* als auf eine *Marduklegende* schliessen lässt.

Nur eine solche Erklärung kann uns auf die Dauer genügen, welche auch die andern Gestalten unseres Buches aufzuhellen und ihr Verhältnis zu einander wenigstens in den Grundzügen klar zu stellen vermag. Das ist m. E. Prof. P. JENSEN in Marburg geglückt. NOWACK Hebr. Archaeol. § 102, S. 199 f. konnte bereits ein und das andere davon mitteilen und schloss mit den Worten: „Hoffentlich gelingt es JENSEN bald, die oben angedeutete Anschauung an der Hand seines gesammten Materials zu begründen". Ein Brief vom 30. Nov. 1896 hat mir diese nähere Begründung gebracht, welche ich mit Erlaubnis des Verfassers hier der Hauptsache nach veröffentliche. Dadurch wird in einleuchtender Weise dargethan, woher die Bausteine zu unserer Erzählung genommen sind.

Zunächst werden wir nach Babylon und dabei auch nach Elam gewiesen. „*Esther* erinnert an *Ištar*, *Mardochai* an *Marduk*. *Esther* ist die Cousine *Mardochai*'s, *Ištar* wohl die *Marduk*'s. Denn dieser ist ein Sohn *Ia*'s, *Ištar* eine Tochter *Anu*'s. *Anu*, *Bil* und *Ia* sind aber vermutlich (auch) als Brüder gedacht worden. Erwähnt mag auch werden, dass *Hadassa* jedenfalls = assyr. *ḫadaššatu*, urspr. = „Myrte", dann = „Braut", und dies gewiss das Prototyp ist. *Haman* erinnert an *Humman* (*Homman*), den Nationalgott der Elamiter, *Wašti* an *Mašti* oder *Wašti* der elamitischen Inschriften, den Namen einer Gottheit mit dem Attribut *zana*, das sonst nur die weibliche Gottheit *Kiri*(*ri*)*ša*, wohl Gemahlin *Humman*'s, hat ..... *Haman*'s Gemahlin heisst *Zereš*, wofür vielleicht גרש zu lesen; = *Giriša* aus *Kiriša*? Jedenfalls hat die Esthergeschichte mit elamitischen Dingen zu thun. Die Elamiter sind die alten Feinde der Babylonier, *Humman* ist Feind *Marduk*'s, wie *Haman Mardochai*'s. Von einer Besiegung der Elamiter oder eines elamitischen Königs muss die der Esterlegende zu Grunde liegende Geschichte gehandelt haben. Das scheint sicher." .... Nun ist aus Keilinschriften bekannt, dass *Aššurbanaplu* ein Bild *Ištar*'s auf seinen ursprünglichen Platz nach *Erech* zurückbrachte, das 1635 resp. 1535 Jahre früher von Elamitern an „einen Ort, der ihr nicht ziemte," gebracht worden war.

Sodann giebt JENSEN eine andere Erklärung von פּוּר. „פּוּר soll *Los* heissen. Im Assyrischen ist *pūru* oder *būru* jetzt wenigstens in der Bedeutung „Stein" ge-

sichert. Die Etymologie von גּוֹרָל und griech. ψῆφος lassen vermuten, dass darum פּוּר ein babylonisches Lehnwort ist. Auch das führt uns nach Babylonien".

Jensen hält denn auch wie Zimmern das ursprüngliche Purimfest für identisch mit dem babylonischen „Schicksalsfest, zu Jahresanfang gefeiert. Das Zagmukfest zu Anfang des Jahres ist das Fest Marduks, des Gottes der Frühjahrssonne, eine Legende dieses Festes vielleicht die Schöpfungslegende". Doch „daneben kann sich das Volk noch mehr erzählt haben". Dabei denkt Jensen an das *Gilgamîš*-epos (Nimrodepos).

Dies Epos „ist auf 12 Tafeln geschrieben (12 Monate). Nach der 12. Tafel geht der Held in die Unterwelt hinab und wird dort..... der Richter des Totenreiches". Jensen vermutet, „dass in *Gilgamîš* ein Sonnengott aufgegangen ist, der am Ende des Jahres in die Unterwelt hinabgeht, der aber deshalb im Anfang des Jahres auch wieder heraufkommen muss, dessen Epiphanie man also im Nisan feiern musste". Für diese Hypothese spricht z. B. die Verwandtschaft des *Gilgamîš* mit *Šamaš*. dem Sonnengott und Richter, der ihm auch sein Richteramt übertragen hat. „Er braucht ein Schiff, denn man schenkt ihm Schiffe. Keiner ausser *Šamaš* hat das Meer überschritten, das er überschreitet. Er ist Richter und *Šamaš* auch. Er findet im Osten Heilung seiner Schwären".

Doch in *Gilgamîš* sind nach Jensen zusammengeschmolzen 1⁰ der Sonnengott von *Erech, Gil* genannt(?) und 2⁰ „ein uralter (auch sonst bezeugter) König von *Erech*. Dessen Haupttheldenthat ist die Tötung des Elamiterkönigs *Humbaba*, dessen Name ein Compositum von *Humba* = *Humman* und *ba* ist. Zu ihm hin muss man von *Erech* aus wenigstens 20–30 Doppelstunden weit gehen und anscheinend einen Berg übersteigen oder besteigen. Er wird also in *Susa* getötet sein. ..... *Šamaš* begünstigt ihn auf seinem Zuge, dabei spielt dessen Genossin *A-A* (*Aja*?), genannt *Kallatu* d. i. „Braut" (cf. Hadassa), eine besondere Rolle," die Jensen jedoch nicht durchschaut. „Vor dem Berge, auf dem sich ein Heiligtum der *Irnina* (= *Ištar*) befindet. steht eine Ceder von besonderer Höhe".... Die Humbabageschichte „lässt sich ohne fühlbare Störung aus der Geschichte *Gilgamîš*'s heraustrennen ..... Mit der Geschichte des Sonnengottes von *Erech* ist [also] die berühmte Geschichte des Helden *Gilgamîš*, der den Nationalfeind *Humbaba* erschlug, verknüpft worden".

Nun fand die Verehrung dieses Helden von *Erech* in Babylon Eingang. „Dem zu Anfang des Jahres zu Ehren des vergöttlichten *Gilgamîš* gefeierten Fest entspricht das *Marduk*fest in Babylon. Es ward dessen *Festlegende* Nationalepos der Babylonier. Wie, geht uns nichts an. Wir sehen nur, dass sie es geworden ist. Damit war die Veranlassung dazu gegeben, dass die Festlegende von *Erech* auch in Babylon als solche Eingang fand. Das Volk ersetzte dann *Gilgamîš* durch seinen *Marduk*. Das hatte zur Folge, dass man aus dem König *Humbaba* von Elam den Gott der Elamiter *Humman* (= *Humba, Humban* etc.) machte. So kam wohl auch die *Zereš* des Estherbuches hinein, so vielleicht die *Wašti*. Die hohe Ceder lebt in dem hohen עֵץ fort, an dem *Haman* aufgehängt wurde. Die *A-A*, die Braut, und *Ištar* sind zu einer Person. *Hadassa-Esther* zusammengeschmolzen u. s. w.

Später wird das Fest mit seiner Legende in Babylonien von den Juden übernommen. „Sie machen aus den Göttern Menschen. So wird aus *Marduk* der ihnen geläufige von den Babyloniern entlehnte Personenname *Mardochai*. Sie halten es natür-

lich mit den Siegern. Darum werden *Marduk*, *Ištar* und *A-A* die Braut (wenn sie die letztere noch vorgefunden haben) Juden. Die Geschichte spielt in *Susa*. Ein persischer König ist von keinem Juden in *Susa* getötet. *Haman* konnte also weder Gott noch König sein. Ein König muss aber in der Geschichte mitmachen. Also wird ein persischer König gemacht und vermutlich auch deshalb gerade *Achašvērōš* eingeführt, weil sein Name an *Šamaš* (später im Babylonischen *Šawaš* gesprochen) anklang. *A-A* ist nun aber die Braut des *Šawaš* und הֲדַסָּה, welche ihr entsprechen soll, die des *Achašvērōš* (ursprünglich etwa *Chšwarš* gesprochen)." ..... So wurde aus der *Humbaba*-Episode des *Gilgamíš*-Epos unser Estherbuch.

Es will uns bedünken, dass JENSEN's Hypothesen wirklich am besten den Ursprung von *Purim* erklären. Nicht auf alle Fragen bekommen wir dadurch Antwort. Zwar dass das Fest vom Nisan auf den Adar verlegt ist, darf uns nicht Wunder nehmen. Die Männer der Synagoge konnten dies unreine, unheilige Fest nicht in der unmittelbaren Nähe des heiligen Passahfestes zulassen. Aber allerdings wissen wir z. B. nicht, warum *Wašti* verstossen wurde u. s. w. Dem gegenüber ist die Übereinstimmung so vieler Personennamen in der jüdischen und in der babylonischen Legende sehr in die Augen fallend und auch die Hauptsachen sind in beiden gleich: die Feindschaft z. B. einerseits zwischen *Mordochai* und *Haman*, andrerseits zwischen *Gilgamíš* (*Marduk*) und *Humbaba*. Darum geben wir dieser Hypothese den Vorzug vor der B. MEISSNER's, ZDMG 1896, 296 ff. Letzterer erklärt die *Purimlegende* durchaus nicht, ebensowenig die Rolle *Esther*'s. Wenn er betreffs der Σάκαια, von welchen BEROSSUS spricht, annimmt, es sei gleich Zagmuk, so scheint uns doch MOVERS' Erklärung des Wortes = חַג סָכוֹת (Phoen. I, 480) wenigstens etymologisch stichhaltiger zu sein. *Z* ist eben nicht *S* und *muk* fällt nicht so leicht weg; auch ist bekannt, dass die späteren Babylonier Zammuk(!) aussprachen (JENSEN).

Halten wir demnach den Stoff der Festlegende für eine Entlehnung aus dem Babylonischen, so verschliessen wir doch unsere Augen nicht der Thatsache, dass sie ganz „verjüdischt" ist. Was z. B. die Sagengestalt, die in unserm Buche *Esther* fixiert ist, betrifft, so weist diese u. E. auf einen makkabäischen Hintergrund, ebenso wie das Buch *Judith*, das JENSEN für eine andere Purimlegende hält.

Hat uns JENSEN die Bausteine der Festlegende kennen gelehrt, so müssen wir doch, wollen wir den Ursprung und die Bedeutung des Purimfestes vollkommen verstehen, auch noch andere Faktoren in Betracht ziehen, Faktoren, die zugleich einzelne Sachen in unserm Buch Esther erklären. Ich denke dabei an das, was SCHWALLY, Leben nach dem Tode, 42 ff. schrieb. Dieser sieht in Purim ein *verkapptes Totenfest*. Und in der That, auch wenn man sich JENSEN's wichtige Resultate aneignet, bleibt doch noch viel dafür zu sagen.

Wenn die Juden die Legende von *Marduk*'s Streit mit *Humman* als Festlegende für das Neujahrsfest in Persien kennen lernten, so darf man nicht vergessen, dass das persische Neujahrsfest (*Farwardigân*) ein *Allerseelenfest* war. Das letzte Ereignis im *Gilgamíšepos* ist wohl des Helden Rückkehr aus dem Totenreich. Ist es nun auch nicht als zweifellos erwiesen, dass der Auferstehungs- und Unsterblichkeitsglaube in Israel von Persien entlehnt ist, so ist doch das wohl wahrscheinlich, dass die in Persien lebenden Juden für ihre natürliche, nicht-jahwistische Religion, den Ahnenkultus, der sich gegenüber und neben dem Jahwismus so lange erhielt, eine grosse

Stütze in den Glaubensvorstellungen der persischen Religion und ihrer Feste fanden. „Sobald man in Purim ein *verkapptes Totenfest* sieht, gelingt es, wichtigen, sonst rätselhaften Riten desselben einen Sinn abzugewinnen“ (SCHWALLY, l. c. 43).

Hieraus erklärt es SCHWALLY, dass im Buche Esther der Name Gottes nicht vorkommt. Das ist Absicht: nur unter dieser Bedingung wollten die Schriftgelehrten *Purim* in den synagogalen Gottesdienst aufnehmen. Auch lassen sich dadurch die Schmausereien sowohl wie das Fasten erklären als Überbleibsel von Totenmahlzeiten. „Fasten ist immer eine kultische Handlung. Dieses Fasten kann aber nicht dem Gotte Israels gegolten haben, sonst wäre es nicht nötig gewesen, das Fest durch erdichtete Thatsachen in den officiellen Kult einzuschmuggeln; aber auch keiner heidnischen Gottheit, das widerspräche dem Charakter des nachexilischen Judentums“. Es bleibt also nur übrig, was in Israel zwischen dem Jahwismus und dem Götzendienst in der Mitte stand: der Ahnenkultus. Ebenso ist es mit den Festmahlen: „Solche Mahlzeiten finden sich überhaupt überall, wo der Kult der Toten zu Hause ist und deshalb auch in Israel. Mit denselben sind gewöhnlich Totenopfer verbunden. Überlebsel derselben scheinen die Geschenke zu sein, die man an Purim einander zuschickt (Est 9 19).“

Ferner ist es wohl zu beachten, dass in den Monat Adar, in dem *Purim* gefeiert wird, eine Reihe Gedenktage d. i. Todestage berühmter Personen aus der Geschichte fallen, z. B. Mose's, Elia's, der Mirjam. „Im Adar wurden auch die Gräber getüncht (Mischna, Scheqalim I 1) . . . Ich sehe — sagt SCHWALLY — in der Tünchung eine *Dekoration des Grabes*“. „Hiermit stimmt schön überein, dass in einer Purimlegende des von E. SACHAU edierten geschichtlichen Werkes des *Abu Rhaiḥân Muḥammad al-Bêrûni* Haman bei dem Kirchhofe sitzt . . . und für jeden Toten $3^1/_3$ Dirham nimmt“.

Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet ist *Esther* im Kanon ein höchst interessantes Buch. Diese Schrift, gegen die sich das Gefühl der Besten in Israel sträubte, und die Jesus und seine Apostel niemals citieren, ist vom späteren Judentum hoch erhoben worden, weil sie dem geistlichen Hochmut und dem nationalen Dünkel des natürlichen Judentums schmeichelte. Aber sie ist dann auch der traurige Überrest von Israels natürlicher Religion, wie diese, synkretistisch mit heidnischen Elementen vermischt, neben Israels geistlicher geoffenbarter Religion fortlebte. Ein merkwürdiges Buch im jüdischen Kanon! Es lässt uns sehen, was das Israel von Natur war, zu dem Gott seine Propheten sandte, dem er sein göttliches Wort anvertraute. Die Bedeutung der Religion Israels für uns liegt nicht in dem, was das Volk aus sich selbst heraus besass, sondern in der Predigt Jahwes und seines Willens; diese kam zu einem „hartnäckigen und widerspenstigen Volk“.

IV. Litteratur.

Unter den älteren Auslegern sind zu nennen: BRENZ 1544, PELLIKAN, LUDW. LAVATER 1586, GUALTHER 1587. Aus dem 18. Jahrhundert: G. F. OEDER. freie Unterss. S. 1 ff.; Ch. A. CRUSIUS, de usu l. Esth. ad praxin vitae Christ. 1773; J. A. VOS, Oratio pro libro Esth. Traj. a. R. 1775. Aus dem 19. Jahrhundert: E. A. SCHULZE, de fide hist. l. E. in den Bibl. Hag. V, VI; C. G. KELLE. Vindiciae l. E. 1823; M. BAUMGARTEN, de fide l. E. 1839; E. PH. L. CALNBERG, Liber Esterae

illustratus, 1857; D. Aeschimann, Etude sur le livre d'Esther, 1868; Neteler, Zu Esther (Theol. Quartalschrift, Tübingen 1875); P. Cassel, Das Buch Esther, 1878 (vgl. Theol. Lit.-Zeit. 1879 No. 10); A. Raleigh, The Book of E., 1880; Lemaistre de Sacy, L'histoire d'Esther, 1882; J. W. Haley, The book of E. 1885; Dieulafoy, Le livre d'Esther et le Palais d'Assuérus, Revue des Études Juives XVI, Actes et Conférences, S. CCLXV ff. und die oben genannten Abhandlungen über Purim von de Lagarde, Zimmern, Meissner und Nowack, Archäol. Ausserdem vergleiche man die Litteratur zu Esra und Nehemia, weil meistens Esther mit diesen Büchern in den Commentaren zusammengenommen ist. Abhandluugen jüdischer Gelehrten über Esther sind: M. Mannheimer in Jüd. Lit.-Blatt XXVII, S. 106 ff.; Horowitz, Monatsschr. für Gesch. u. Wiss. des Judent. 1882, S. 49—71. Neuere Ausgaben älterer jüdischer Auslegungswerke sind: Abraham Aben Esra's Comm. on the book of E. ed. by J. Zedner, 1850; Ad. Jellinek gab die Commentare aus von R. Menachem ben Chalbo, R. Tobia ben Elieser, R. Joseph Kara, R. Samuel ben Meir und einem Anonymus 1855; ferner: Or chadasch, ein Comm. zum B. E. von Löw Jehuda ben Bezalel, Warschau 1870.

Erklärung.

Die Verstossung der Königin Vasthi durch den Perserkönig Ahasveros Cap. I.

Im dritten Jahre seiner Regierung giebt der König Xerxes den Grosswürdenträgern seines Reiches ein grosses Fest, das 180 Tage währt (v. 1–4), darnach im Garten des königlichen Palastes zu Susa den Hofbeamten und allem Volke von Susa ein siebentägiges Fest, dessen Pracht ausführlich beschrieben wird (v. 5–8). Auch die Königin Vasthi veranstaltet ein solches Fest für die Frauen des königlichen Palastes. Am siebenten Tage lässt Xerxes durch seine Kämmerer Vasthi zu sich entbieten, um ihre Schönheit den königlichen Gästen zu zeigen; die Königin weigert sich zu kommen (v. 9–12). Die Weisen, welche der König über diese Sache um ihre Meinung fragt, geben ihm durch den Mund Memuchans den Rat, Vasthi zu verstossen, weil sie, die erste Frau im Reich, durch ihren Ungehorsam allen anderen Frauen ein schlechtes Beispiel gegeben habe. Vasthi wird verstossen und eine Verordnung erlassen, wonach alle Frauen zum unbedingten Gehorsam gegen ihre Männer ermahnt werden (v. 13–22).

1 וַיְהִי So beginnen viele Geschichtsbücher des AT wie Jos, Jdc, Sam, Neh. Diese Bücher schliessen sich aber dem Inhalte nach an vorausgehende Schriften an; das Vav consec. hat da also noch seine ursprüngliche Bedeutung. Dagegen hier, Hes 1 1 Jon 1 1 Rt 1 1 ist וַיְהִי wohl ein terminus obsoletus geworden, womit man eine Geschichtserzählung zu beginnen pflegt. אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ vgl. 10 1 im Kětîb אחשרש = *Xerxes*, altpersisch: *Khschajârscha*, babylonisch: *Hischiarschu*, Sohn des Darius. Offenbar ist damit ein persischer Fürst gemeint und darum können die Meder Kyaxares oder Astyages nicht in Betracht kommen. Das Buch versetzt uns nach Persien. Die Perser haben die Hegemonie, vgl. פָּרַס וּמָדַי 1 3 14 18 19 und 10 2; die beschriebenen

Zustände sind persisch; der Umfang des Reiches von Indien bis nach Äthiopien (1 1) und bis zu den Küstenländern und Inseln des mittelländischen Meeres (10 1), die Erwähnung Susas als Hauptstadt (1 2) — alles dies weist uns entschieden nach Persien. Von den persischen Königen kann nur Xerxes hier gemeint sein, weil sein Name am besten zu der hebräischen Transcription passt und die Schilderung seines Charakters mit dem, was wir von anderer Seite (Herodot, vgl. unsere Einl. III) über Xerxes wissen, übereinstimmt, vgl. Kuenen Hist.-krit. Einl. I. § 34, Anm. 6; § 37, Anm. 2. Mit Unrecht hat die LXX, welcher Josephus Arch. Jud. XI 6 folgt, in einer ihrer Recensionen *Artaxerxes*; das wäre hebräisch אַרְתַּחְשַׁשְׂתָּא Esr 4 7. הֹדּוּ altpers. *Hidhu*, sanskr. *Sindhu*, syr. *Hendu*, arab. *Hind*. Unter Darius hat das persische Reich seine Ausdehnung von Indien bis nach Äthiopien (וְעַד כּוּשׁ) erlangt, vgl. Herodot III 97f. VII 9 VII 65 69f. *127 Provinzen*. vgl. die 120 Satrapen von Darius dem Meder Dan 6 2. Von einer Haupteinteilung des Reiches in 20 Satrapieen berichtet Herodot III 89ff. Die fünfte dieser grossen Satrapieen umfasste Phönicien, das palästinensische Syrien und Cypern. Die Untereinteilung in kleinere Landschaften trug wahrscheinlich der ethnographischen oder geographischen Eigentümlichkeit mehr Rechnung. **2** עַל כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ *auf dem Throne seines Königreichs*, so auch I Chr 22 10 28 5 II Chr 7 8; die älteren Bücher haben כִּסֵּא מַמְלָכָה I Reg 9 5. *Burg Susa*. die Winterresidenz der persischen Könige. Neh 1 1. **3** חֵיל פָּרָס Kautzsch's Übers. *die Heeresobersten* verlangt vor diesen Worten die Einfügung וְשָׂרֵי. Der masor. Text kann sich auf die Leibwache beziehen, welche nach Herodot VII 40 41 aus 2000 auserlesenen Reitern, 2000 Lanzenträgern und 10000 Mann Fussvolk bestand. Doch ist die grammatische Konstr. des masor. Textes sehr ungewöhnlich. הַפַּרְתְּמִים skrt. *prathama*, altpers. *fratama*. griech. πρῶτος; LXX ἔνδοξοι. וְשָׂרֵי הַמְּדִינוֹת *die Satrapen*. **4** Der Schreiber hat viel von der aussergewöhnlichen Pracht und Herrlichkeit der persischen Hoffeste vernommen, vgl. Herodot I 126; allein wie wir uns ein Fest, das ein halbes Jahr währte, denken sollen, hat er uns nicht beschrieben. Man hat gemeint (Clericus), dass die genannten Gäste nicht gleichzeitig, sondern nach einander eingeladen waren; doch das sagt der Text nicht. *Viele Tage*. bestimmter: *180 Tage lang*.

5 Auch den Hofbeamten und allen männlichen Bewohnern Susas wird zum Schluss ein siebentägiges Fest gegeben. ובמלואת Kĕtīb ist ein im Ḳĕrē wieder richtig gestellter Schreibfehler für וּבְמִלֹּאת. מִשְׁתֶּה *Gelage* ist stat. abs. und שִׁבְעַת יָמִים ist als Acc. der Zeit frei beigefügt. בִּיתָן *Palast* ist eine neue, nur in unserem Buche vorkommende Bildung von בַּיִת. **6** חוּר hier mit gross geschriebenem ח, kommt nur noch 8 15 vor; (LXX βύσσος) es ist = *feines Linnen*. כַּרְפַּס ἅπαξ λεγ., ein persisches Wort, griech. κάρπασος, skrt. *karpâsa* = *feine weisse Baumwolle*. Mit Recht verbindet Kautzsch's Übers. חוּר als stat. constr. mit dem folgenden Wort zu dem Begriffe *weisses Baumwollenzeug*. אָחוּז *eingefasst*, besser *befestigt*; die Schnüre hielten die genannten Tücher an den Säulen fest, sodass sie als Guirlanden herabhingen. אַרְגָּמָן ist *der rote Purpur*, wohl zu unterscheiden von dem *blauen Purpur*

תְּכֵלֶת. מִטּוֹת LXX κλῖναι, Vulg. *lectuli, Ruhebette* oder Polster, sei es mit goldenen und silbernen Untergestellen versehen (Targ.), oder sei es mit Gold und Silber durchwirkten Stoffen bekleidet. רִצְפָּה *ein mit Steinen ausgelegter Fussboden.* בַּהַט ἅπ. λεγ. LXX σμαραγδίτης, unechter Smaragd; arab. bed. das Wort *Alabaster*, vgl. Dozy Supplem. aux. dict. arabes I, 121. דַּר ἅπ. λεγ. LXX πιννίνου λίθου, *ein Stein mit Perlmutterglanz* oder echte Perlmutter. סֹחֶרֶת ἅπ. λεγ. assyr. *sihru*, das neben Marmor zum Pflastern gebraucht wurde; vielleicht *gefleckter* oder dunkler *Marmor* (cf. שָׁחַר dunkelfarbig sein?). Ryssel bei Kautzsch fügt die Worte *und dort gab es* ein; nach dem masor. Text ist der ganze Satz als ein Ausruf der Verwunderung aufzufassen. **7** Dieser Ausruf setzt sich in unserem Satze fort. כְּיַד הַמֶּלֶךְ vgl. 2 18, wie es einem Könige ziemt und wie er es auch allein vermag, *echt königlich.* **8** שְׁתִיָּה *das Trinken*, das Fem. nur hier, das Masc. שְׁתִי nur Koh 10 17. אֵין אֹנֵס, *es war niemand da, der nötigte*, so dass man nicht auf die Erlaubnis zum Trinken zu warten brauchte (LXX), oder auch, so dass man nicht gezwungen war, mehr zu trinken als man wollte (Vulg.); אָנַס nur hier, ist ein Aramaismus. יִסַּד עַל jemandem etwas *anbefehlen*, so nur hier.

9 Gewöhnlich nahm die Königin von Persien an der Mahlzeit des Königs teil. וַשְׁתִּי vielleicht altpers. *rahista* = optima. Jensen Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. 1892, 63 70 bringt den Namen mit der elamitischen Göttin *Mašti* (*Wašti*) in Zusammenhang, vgl. unsere Einl. III. **10** טוֹב Inf. constr. הַמְשָׁרְתִים אֶת־פְּנֵי הַמֶּלֶךְ *die dienten vor dem Könige*, vgl. I Sam 2 18. *Sieben* galt auch bei den Persern als heilige Zahl. Die Namen dieser sieben Kämmerer lauten in der LXX ganz anders; das Targum allegorisiert alle diese Namen. Es ist nicht möglich, sie alle aus dem Persischen abzuleiten. **11** Auch die Königin trug wie der König (6 8) eine כֶּתֶר מַלְכוּת 2 17, eine Art Turban, der spitz zulief, κίδαρις, vgl. Marti Aram. Gr. Glossar s. v. כַּרְבְּלָא. Die Königin pflegte verschleiert zu erscheinen (Plutarch Artaxerxes); übrigens nahmen an grossen Gelagen wohl öfter Frauen und Kebsweiber in Persien teil, jedoch von Eunuchen bewacht.

13 Gemeint sind die Astrologen, welche zugleich das höchste Richterkollegium bildeten, vgl. Dan 2 27 5 15. 13b und 14 sind eine Parenthese. **14** Die Höchstgestellten standen auch bei feierlichen Gelegenheiten in nächster Nähe des Thrones. Auch hier ist die Tradition der Namen zu unsicher, als dass man sie alle aus dem Persischen erklären könnte. Die oberste Regierungsbehörde, von der hier die Rede ist, ist wahrscheinlich dieselbe, welche Herodot III 31 meint, wenn er von unabsetzbaren königlichen Richtern spricht. Sie sind ein Gegenbild der sieben *Amĕschaspentas.* רִאשֹׁנָה adverbiell, *zuvorderst.* **15** כְּדָת nach Gesetz, *gesetzlich*; nachdrücklich vorangestellt. **16** Nach Memuchan (Kĕtīb Mumechan, LXX Μουχαῖος), der namens seiner Amtsgenossen spricht, ist die Schuld der Vasthi eine zweifache: Dem Könige gegenüber war sie ungehorsam und den Unterthanen gab sie dadurch ein schlechtes Beispiel. עָוָה עַל *frevelu wider*, nur hier. **17** דָּבָר *das Verhalten*, Betragen. **18** וּכְדֵי בִּזָּיוֹן וָקֶצֶף wörtl.: *und nach Genüge Verachtung und Verdruss* (oder Zorn) sc. wird es geben! **19** Ein solcher königlicher Beschluss

ist unwiderruflich, sogar für den König, Dan 6 9 Est 8 8. עָבַר hat hier die Bedeutung des aram. עֲדָא *hinschwinden, vergehen.* Der Inhalt des neuen Beschlusses steht 19b. רְעוּת *Gefährtin*, hier = *eine andere Frau*, der König kann frei wählen, vgl. 2 2–4. **20** פִּתְגָם mit unveränderlichem Kamez, Esr 4 17 *Befehl* altpers. *patigama.* **22** In dem grossen persischen Reich wurden verschiedene Sprachen gesprochen, von denen viele eine eigene Schrift hatten: man denke nur an die Achämeniden-Inschriften in zwei oder drei Sprachen und Schriftzeichen! שֹׁלֵר, *herrschend*, das Part. nur hier. Die letzten Worte וּמְדַבֵּר וגו׳ deutet das Targum dahin: in gemischter Ehe soll der Mann seine eigene Sprache reden und die Frau aus einem anderen Volke muss also die Sprache ihres Mannes lernen. Aber andere alte Übersss. haben etwas anderes dafür. LXX lässt die streitigen Worte unübersetzt. Vulg. vokalisierte wahrscheinlich וּמְדַבָּר כ׳ ע׳ et hoc per cunctos populos divulgari. Ryssel bei Kautzsch folgt der Conjectur Hitzigs: עָמוֹ וּמְדַבֵּר כָּל־שֶׁוֶה *und solle reden alles, was ihm passend erscheint.*

Die Erhebung Esthers zur Königin 2 1–18.

Als sich einige Zeit nachher der Zorn des Königs gelegt hatte, gaben ihm die Höflinge den Rat, sich eine andere Gemahlin an Vasthis Statt zu wählen und darum junge Mädchen aus dem ganzen Reich nach Susa zusammenbringen zu lassen; der König ist damit einverstanden (v. 1–4). So wird Hadassa (Esther), Nichte und Pflegetochter eines Benjaminiten Mordochai in den Harem aufgenommen (v. 5–8), erwirbt sich die Gunst des obersten Eunuchen Hegai (v. 9), verschweigt ihre jüdische Herkunft (v. 10), während Mordochai sein Interesse an ihr fortdauernd kundgiebt (v. 11). Nach der festgesetzten Vorbereitungszeit wird auch Esther vor den König gebracht und von ihm zur Gemahlin erhoben, welches Ereignis mit einem Gastmahl gefeiert wird (v. 12–18).

1 LXX οὐκ ἔτι ἐμνήσθη, mit Unrecht; vielleicht will der masor. Text gerade sagen, dass er — wäre der Beschluss nicht unwiderruflich gewesen (1 19) — Vasthi in ihre Würde wieder einsetzen wollte. שָׁכַךְ eigentl. *sich senken* (vom Wasser), *sich legen* vom Zorn, vgl. 7 10. **2** יְבַקְּשׁוּ 3. Pers. plur. für das Impersonale: *man suche.* **3** Unter Hegais Aufsicht mussten die Mädchen ein volles Jahr zubringen v. 12; הֵגָּא, v. 8 15 הֵגַי. וְנָתוֹן Inf. absol. als Ausruf, um das Notwendige und Selbstverständliche der Vorbereitung hervorzuheben: *beschaffen* sc. müssen sie ja. תַּמְרוּקֵיהֶן wörtl. *ihre Abreibungen.* näml. mit kosmetischen Mitteln etc. Vielleicht ist auch an die übertragene Bed. von Prv 20 30 gedacht.

5 וַיְהִי אִישׁ יְהוּדִי für אִישׁ יְהוּדִי הָיָה um den Gegensatz scharf hervorzuheben. Inmitten all der persischen Grossen tritt nun ein Jude in der Handlung auf, der die Hauptrolle im Stück spielen soll. Er ist ein Nachkomme von Kis (I Sam 9 1 f.), ein Verwandter also des Königs Saul, der Agag, den König der Amalekiter schlug, von welch letzterem Haman, der mächtige Widersacher Mordochais, abstammt 3 1 10 9 24. Zu Simei vgl. II Sam 16 5. Der Autor giebt deutlich zu verstehen, dass er keine wirklichen Genealogieen geben will. Nach I Chr 4 43 ist der letzte Amalekiter von Hiskia getötet worden; das hat unser Autor wohl schon gelesen. Der Jude Mordochai und der Perser Haman stehen einander gegenüber, wie in den früheren Jahrhunderten Saul und Agag. So lassen die Schriftgelehrten den Gründer des Heiligtums zu Dan, Jonathan ben Gersom, nicht von Moses abstammen, sondern indem sie ein נ in den

Namen מִשָּׁה einfügen, von Manasse dem gottlosen Könige, oder von Manasse dem Gründer des Tempels auf Garizim Jdc 18 30; vgl. ferner die Anm. zu 3 1. מָרְדֳּכַי in einigen Handschriften מָרְדְּכַי ist adj. relat. von מָרְדָּךְ, *Anbeter des Marduk*, eines babyl. Gottes; siehe III. 6 vgl. II Reg 24 12–16. אֲשֶׁר kann sich grammatisch nur auf Mordochai, nicht auf Kis beziehen. Letzteres wollten einige Ausleger annehmen, die Kis für den Urgrossvater Mordochais, nicht für den Vater Sauls halten, um chronologischen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen. Denn ist Mordochai im Jahre 589 in die Gefangenschaft geführt worden, so wäre er unter Xerxes, circa 480, ungefähr 120 Jahre alt gewesen und seine Nichte Esther könnte dann auch kein junges Mädchen mehr gewesen sein. Andere haben deshalb *Ahasveros* gleich *Kyaxares* gesetzt, vgl. jedoch 1 1. Wieder andere wollen mit der LXX die chronologische Angabe nicht buchstäblich aufgefasst wissen und erklären: M. gehörte zu einem Geschlecht, das unter Jechonja weggeführt worden war. Sehr wahrscheinlich hat unser Verfasser die Angabe ganz buchstäblich gemeint, aber von der Chronologie der nachexilischen Zeit keinen Begriff gehabt. Mehrere Schriftgelehrten befanden sich in gleichem Fall, vgl. meinen Kanon des AT § 10 Anm. 12. 7 הֲדַסָּה wörtl. *die Myrte* vgl. den griech. Frauennamen Μυρτία, Μυρρίνη. אֶסְתֵּר gewöhnlich aus dem persischen *sitareh*, griech. ἀστήρ, *Stern* = Glück erklärt. Andere z. B. Jensen WZKM VI 1892 70 denken an den Namen der Göttin *Ištar*. Hoffmann Zeitschr. f. Assyr. VI 46 bringt den Namen mit Στάτειρα, einem öfter vorkommenden persischen Frauennamen, in Zusammenhang. Wahrscheinlich ist Hadassa der jüdische Mädchenname und Esther der Name, den Mordochais Nichte als persische Königin trug. Jensen WZKM VI S. 209 ff. weist nach, dass *ḫadā-šā-tum* ein Synonym von *kallatu* = *Braut* ist; vgl. ferner Einl. III. בַּת־דּוֹדוֹ alle alten Übersss. haben schon *Tochter seines Oheims*, דּוֹד ist allerdings gewöhnlich der *Oheim* väterlicherseits, kann aber auch den *Verwandten* im allgemeinen bedeuten.

9 נָשָׂא חֶסֶד oder נ׳ חֵן v. 15 17 5 2 so nur in Est, sonst מָצָא חֶסֶד oder מ׳ חֵן *Gnade finden*. Aramaisierend ist die Vorausstellung der Objekte; um aber bei der Menge der Objekte die Konstruktion gefügiger zu machen, wird der Inf. לָתֵת לָהּ wiederholt. מָנוֹת vgl. 9 19 22 *Speiseportionen*; die Mädchen in Hegais Haus bekamen eine besondere Kost, vgl. Dan 1 5. הַנַּעֲרוֹת הָרְאִיוֹת wörtl. *die* zu einem bestimmten Zweck *ausersehenen Mädchen*; Hegai beeilt sich, weil er offenbar noch kein Mädchen von solcher Schönheit gesehen hatte. שָׁנָה sich ändern, *verschieden sein* 1 7 3 8; Pi. hier *umquartieren*. 10 Mordochai ist wohl weltklug, aber nicht ehrlich, vgl. Dan 1 8–15. 11 Wie ist es möglich, dass ein Mann ein Mädchen aus dem königlichen Harem sprechen konnte? Vielleicht war zu Xerxes Zeit die Abschliessung nicht so streng, wie in späteren Zeiten bei den orientalischen Frauengemächern. Jüdische Exegeten sind wegen v. 19 (doch s. dort) auf die Meinung verfallen, Mordochai sei Hofbeamter, vielleicht Thürhüter gewesen. Noch mehr Bedenken erheben sich bei der Frage: Wie konnte so ihre Abstammung verborgen bleiben? יָדַע אֶת־שָׁלוֹם gewöhnl.: שָׁאַל לִשְׁלוֹם לְ z. B. I Sam 10 4 *nach dem Wohlsein, dem Befinden jemands fragen*.

12 In v. 12–15 wird ein Beispiel von Esthers Weisheit und Bescheidenheit gegeben. תּוֹר *Kreis, Schnur* von Perlen, *Periode, Reihe.* נַעֲרָה וְנַעֲרָה distributiv: je eines Mädchens. דָּת gemeint ist *das Gesetz* der zwölfmonatlichen Vorbereitung, das in dem darauffolgenden Zwischensatz mit כִּי erläutert wird. **13** nimmt den Satz 12a wieder auf. בָּזֶה LXX καὶ τότε. auch Targum nimmt es als Zeitpartikel; es kann aber auch bedeuten: *in diesem Zustande*, so vorbereitet. אֶת beim Subj. des Passiv Ges.-Kautzsch 26 § 121 a. **14** שֵׁנִי für הַשֵּׁנִי. Ein solches Mädchen kommt dann in die Abteilung der Kebsweiber des Königs, wenn es einmal mit ihm zusammengekommen war. **15** Bescheiden unterwirft sich Esther bezüglich ihres Schmuckes ganz dem Urteil und Geschmack Hegais, der wohl des Königs Liebhaberei gekannt haben mag. Auch war sie so schön, dass sie nichts besonderes nötig hatte, ihre Schönheit zu erhöhen. **16** Nach der Darstellung des Verfassers scheint es, als ob die Hochzeit gleich in demselben zehnten Monat Tebeth des siebenten Jahres gefeiert wurde. Vier Jahre waren also seit Vasthis Verstossung verflossen. Ausleger, welche die historische Wahrheit unseres Buches verteidigen wollen, meinen, dass in diese vier Jahre der Zug gegen Griechenland falle; aber nichts in unserem Buche weist darauf hin und wir finden nirgends eine Handhabe für diese Hypothese. טֵבֵת ein Monatsname ἅπ. λεγ. **18** Das Festmahl zu Ehren von Esthers Krönung trug auch deren Namen. הֲנָחָה verbales Nomen von הֵנִיחַ LXX ἄφεσις = *Steuererlass* (so auch Targ.), oder *Befreiung vom Militärdienst* (Herodot III 67); Vulg. *requies, Ruhe* oder = *Feiertag.* מַשְׂאֵת vgl. Jer 40 5 Am 5 11 *Gabe an Getreide*, vgl. Xenophon Cyrop. VIII 2: Anabasis I 9 22. כְּיַד הַמֶּלֶךְ vgl. 1 7.

Entdeckung einer Verschwörung durch Mordochai 2 19–23.

Während Mordochai im Thore des Königs sitzt, entdeckt er eine Verschwörung zweier Kämmerer gegen das Leben des Xerxes, teilt die Sache Esther mit, welche den König davon benachrichtigt. Die Schuldigen werden gestraft und Mordochais That wird in den Jahrbüchern des Reiches aufgezeichnet.

19 בְּהִקָּבֵץ וגו׳ Möglicherweise greift hier der Autor in der Erzählung zurück, macht eine ἐπάνοδος, retrogressio, vgl. 2 2 11 20 (Grotius). Es kann auch sein, dass die Erzählung fortschreitet und dass an eine frische Ankunft von Mädchen aus fernen Landstrichen gedacht ist, die also für den grossen Zweck zu spät kamen. Mordochai ist hier nicht Hofbeamter, im Gegenteil; der Erzähler will erklären, wie M. bei einem solchen aussergewöhnlichen Gedränge ohne Aufsehen zu erregen in den königlichen Palast kommen konnte. **20** Die Verschwörer dachten nicht, dass dieser Mann aus dem Volke so nahe mit der Königin verwandt wäre, sonst würden sie wohl vorsichtiger gewesen sein. אֹמְנָה *Erziehung, Pflege.* **21** Der Grund ihres Zornes (קֶצֶף) wird nicht angegeben. Wie hat M. den Plan entdeckt? Nach Josephus (Arch. Jud. XI 6 4) durch einen jüdischen Sklaven der Verschwörer, nach Targum durch seine ausserordentlichen Sprachkenntnisse, er soll 70 Sprachen verstanden haben! Sowohl Xerxes als Artaxerxes Ochus sind von Hofbeamten ermordet worden. שָׁלַח יָד בְּ die Hand ausstrecken gegen = *ermorden.* vgl.

Gen 37 22. **23** תְּלָה עַל־עֵץ vgl. 5 14 6 4 7 9 10 8 7 9 13 14 25. Nach einigen ist es *kreuzigen* (vgl. Esr 6 11 זְקַף *spiessen*; im Aram. heisst *kreuzigen* צְלַב); allein das passt doch 5 14 nicht; also wahrscheinlich nur *aufhängen*. סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים *Buch der Zeitgeschichte* = Reichsannalen, vgl. 6 1 10 2 Esr 4 15; Diodorus Siculus II 32; Herodot VII 100 VIII 85 90. לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ diese Bücher standen dem König stets zu Diensten, vgl. 6 1.

Hamans Beschluss und der königliche Erlass, alle Juden in Persien zu töten Cap. 3.

Ahasverus erhebt Haman zu seinem ersten Minister, alle Höflinge werfen sich vor ihm nieder, nur Mordochai nicht. Man fragt ihn, warum er so handle, und er antwortet, dass er sich als Jude vor keinem Menschen beuge; die Höflinge melden dies Haman und er beschliesst, zornentbrannt, nicht allein ihn, sondern auch alle Volksgenossen desselben zu vernichten (v. 1–6). Haman wirft schon das Los, um den Tag für dies grosse Judenschlachten zu bestimmen und es wird der 13. Tag des 12. Monates (Adar) getroffen; der König gewährt ihm Freiheit, zu handeln, wie er will (v. 7–11). Der Befehl zur Ausrottung der Juden wird auf den 13. des ersten Monates ausgefertigt und allenthalben bekannt gegeben, was in Susa grosse Bestürzung hervorruft (v. 12–15).

1 *Nach diesen Begebenheiten* d. i. zwischen dem siebenten (2 16) und dem zwölften Regierungsjahre von Xerxes (3 7). הָמָן gewöhnlich aus dem Persischen *humâjûn* felix, augustus erklärt oder aus dem Altpers. *haoma*, sanskr. *soma*, dann würde Haman gleich *somân*, der Soma-opferer sein. Nach Jensen WZKM VI 70 steht auf der einen Seite Mordochai mit seiner Nichte Esther entsprechend den babylonischen Göttern *Marduk* und *Istar*, auf der andern Seite Haman mit seiner Frau Zereš entsprechend dem *Humman* oder *Hamman*, einem elamitischen Gott, der in Elam dieselbe Rolle wie Marduk in Babel spielt, und der *Kiriša*, „deren Name das Prototyp für den Namen זֶרֶשׁ, des Weibes Hamans wenigstens sein könnte.“ Kiriša und Wašti sind dann ein Pendant der babylonischen Istar. S. 224 giebt Jensen jedoch selber zu, dass die Zusammenstellung von Kiriša mit זֶרֶשׁ sprachliche Bedenken hat und vermutet dafür גֶּרֶשׁ, vgl. III. הַמְדָתָא der masor. Text nimmt ה als Artikel, das würde auf den pers. Namen Μαδάτας führen (Xenophon Cyrop. V 3 41; Curtius V 3 6), LXX hat jedoch Ἀμαδάθης = altpers. *haomadata*, der vom Monde gegebene. הָאֲגָגִי vgl. die Anm. zu 2 5. Das Targum giebt zu 5 1 eine vollständige Genealogie von Amalek bis auf Esau, ganz im Geiste unseres Autors, denn so tritt die Erbfeindschaft noch schärfer zu Tage. נְשָׂא Pi.; hier *erheben*; 9 3 *unterstützen*. מֵעַל כָּל־הַשָּׂרִים statt מֵעַל כִּסֵּא כָל־הַשָּׂרִים *über den Thron aller Fürsten:* eine ähnliche Breviloquenz in v. 8.
2 Nicht nur vor dem persischen Könige musste man sich niederwerfen und den Boden küssen (Herodot III 86; VII 136; VIII 118), sondern auch vor hochgestellten Beamten (Herodot III 134). Dies war keine gewöhnliche Ehrenbezeigung gegenüber dem Fürsten, wie sie auch in Israel Sitte war, II Sam 14 4 18 28 I Reg 1 16, sondern eine Form der Anbetung, welche dem Könige als Incarnation der Gottheit erwiesen wurde, vgl. Aeschylus Perser 644ff. „Ihren Gottberater nannten die Perser den Darius, er war göttlichen Rates voll, da er, Persiens Susageborener Gott, das Heer führte,“ Plutarch

Themist. 27, Curtius 8 5ff. Wie sich Griechen dessen geweigert hatten (Herodot VII 136), so verweigerte auch der Jude Mordochai dem Repräsentanten des Königs diese προσκύνησις. Man kann fragen: Hat denn Mordochai nicht diese προσκύνησις verrichtet, als er selbst vor Xerxes erschien (8 1)? Die Antwort ist, man kann beim Lesen unseres Buches wohl hundert Fragen aufwerfen, worauf der Erzähler keine Antwort gibt. M. ist dem Gebote Ex 20 5 gehorsam; es ist also nicht bloss nationaler Stolz, der den Verwandten Sauls, den Nachkommen Jakobs, nicht seine Kniee will beugen lassen vor dem Sprössling Agags, dem Abkömmling Esaus. Aus diesem Verse darf man nicht ableiten, Mordochai gehörte zu den Hofbeamten, sondern nur das ergiebt sich daraus, dass er oft in dem Vorhof des Palastes sich aufhielt; alle Unterthanen sind עַבְדֵי הַמֶּלֶךְ. צִוָּה לְ *befehlen in Bezug auf.* **4** וְלֹא שָׁמַע *ohne dass er auf sie hörte,* denn aus 4b ersehen wir, dass sich M. allerdings verantwortete und zwar dem Zusammenhang gemäss mit der Erklärung, er sei ein Jude und bete darum keinen Menschen an. עָמַד wie קוּם Jes 8 10 *Bestand haben.* **6** Weil das Benehmen Mordochais ein Ausfluss nicht persönlicher Gehässigkeit, sondern jüdischer Sinnesweise war, musste das ganze jüdische Volk ausgerottet werden.

7 Der mas. Text ist grammatisch unmöglich. Nach v. 13 (vgl. LXX) füge man hinter לְחֹדֶשׁ ein: וַיִּפֹּל הַגּוֹרָל עַל־שְׁלוֹשָׁה עָשָׂר יוֹם לְחֹדֶשׁ שְׁ עָ. Der Abschreiber sprang vom ersten לְחֹדֶשׁ auf das zweite über (s. textkr. Erl. bei Kautzsch). Für den wichtigen Plan, alle Juden im persischen Reich zu morden, kam es darauf an, den rechten Tag, an dem es glücken würde, zu bestimmen; das geschah durch das Los. Unser Autor liebt Kontraste: Im Nisan, da Israel der grossen Erlösung aus Agypten gedenkt, fasst Haman seinen Plan, Israel zu vernichten. Ein Tag nach dem andern, ein Monat nach dem andern wird mit Hilfe des Loses in Erwägung gezogen, bis endlich das Los den 13. des 12. Monats (Adar) als den günstigsten Tag bezeichnete. הִפִּיל, Ryssel bei Kautzsch fasst das Verbum impersonell und verbindet es mit לִפְנֵי הָמָן *man warf das Los vor Haman.* Nimmt man Haman als das verschwiegene Subjekt, so müsste man הוּא גּוֹרָל mit לִפְנֵי הָמָן verbinden: *Pûr, das ist für Haman* (sonst kommt das Wort nicht vor) *das Los* גּוֹרָל; doch sollte man dann לְהָמָן für לִפְנֵי הָמָן erwarten. פּוּר, im Persischen giebt es kein Wort *pur* in der Bed. *Los*; wohl bringt man es mit *pâreh* = Stück, oder *behre*. Teil. Los, Schicksal in Zusammenhang, aber in der Bed. von גּוֹרָל (das Steinchen zum Losen) kommt es im Persischen nicht vor. Vielleicht schwebten die genannten persischen Worte unserm Erzähler vor; das darf uns aber nicht hindern, nach einer andern Etymologie zu suchen. Vielen Beifall fand Zimmern ZATW 1891, 157ff., der es von dem Assyr. *puchru* (Versammlung) herleitet und dabei an die grosse Götterversammlung am babylonischen Neujahrsfeste *Zagmuku* denkt, wo die „Lose" für das neue Jahr bestimmt wurden. vgl. meine Litt. des AT § 27, Anm. 8 und unsere Einl. III, wo Jensen's Erklärung aus dem Assyr. *puru* oder *buru* „Stein" erwähnt wird, vgl. ψῆφος. **8** יֶשְׁנוֹ mit eingeschaltetem נ beim Suffix, vgl. I Sam 14 39 23 23 Dtn 29 14. עַם־אֶחָד *es giebt nur ein Volk.* *Ihre Gesetze sind .... von jedem andern Volk* verschieden, eine

ähnliche Breviloquenz wie in v. 1. Dem Verfasser muss wohl Dtn 4 5–8 vorgeschwebt haben, aber er legt dies Haman natürlich in anderem Sinn auf die Lippen. לְהַנִּיחַ gewöhnlich bedeutet die regelmässige Form הַנִּיחַ *ruhen lassen* und die aramaisierende הִנִּיחַ *setzen, stellen*, hier darum als Aramaismus: *gewähren lassen*. **9** Haman verpflichtet sich 75000000 Mark (Schrader KAT² 144) aus dem confiscierten Vermögen der Juden in die königliche Schatzkammer abzuliefern. Das würde, wie er meinte, dem prachtliebenden Könige nicht gleichgiltig sein. עֹשֵׂה הַמְּלָאכָה, vgl. 9 3 *die Beamten*; ihr Rang ist nicht näher angegeben. **10** Durch den Siegelring des Königs konnte Haman allem, was er wollte, Rechtskraft verleihen, vgl. 8 2 8 9 Gen 41 42. Stellt euch nur einmal recht vor, will der Erzähler sagen, was das heisst: der Ring in der Hand des Nachkommens Agags, des Bedrängers der Juden! **11** Der König will sich für die Genehmigung nicht bezahlen lassen, Haman hat selbst die 75 Millionen Mark dadurch verdient, dass er das Reich von diesem staatsgefährlichen Volk erlöst. וְהָעָם ist als Casus absolutus dem לַעֲשׂוֹת vorangestellt und wird durch בּוֹ wieder aufgenommen.

12 אֲחַשְׁדַּרְפְּנִים auch 8 9 9 3 Esr 8 36. *Satrapen*, Statthalter der grossen Hauptprovinzen des Reiches, welch letztere wieder in mehrere kleinere Bezirke מְדִינוֹת mit einem פֶּחָה *Unterstatthalter* an der Spitze eingeteilt waren. Altpers. lautet das Wort *kschatrapâwan* abgekürzt *kschatrapâ* Σατράπης, zusammengesetzt aus *kschatra* Land und *pâwan* Beschützer, פֶּחָה ist assyr. *pihâtu*, eigentl. *bêl pihâtu* Herr des Bezirkes. **13** וְנִשְׁלוֹחַ Inf. abs. Niph. vgl. 2 3 und Ges.-Kautzsch ²⁶ § 113z. הָרָצִים *die Eilboten*, die ἄγγαροι in Herodot V 14 und besonders VIII 98, wo die nähere Beschreibung dieser Einrichtung der persischen Staatspost zu finden ist. שְׁלָלָם ihr Vermögen wird schon im Voraus *Beute* genannt, nämlich für die, welche es plündern dürfen (בָּזַז). **14** פַּתְשֶׁגֶן noch 4 8 8 13 in Esr 4 11 23 5 6 7 11 פַּרְשֶׁגֶן geschrieben, wie im Aramäischen; ein pers. Lehnwort: *Abschrift, Exemplar*. לְהִנָּתֵן und לִהְיוֹת, die Inff. mit ל führen, wie öfter in unserem Buch (vgl. 4 11 6 4), den Inhalt des Befehls ein. Elf Monate zuvor, für die Bewohner der entferntesten Gegenden doch wenigstens gut zehn Monate zuvor wird der Mordplan bekannt gemacht. Der Schreiber will es eben die Leser deutlich fühlen lassen, dass die Juden nicht einem plötzlichen Überfall ihrer Feinde zum Opfer fallen sollten, sondern dem wohlberechneten Plane des ersten Staatsdieners, der dabei von der vollen Macht des Königs unterstützt ist. Auch hat der Autor diese lange Zeit nötig, um den ganzen Umschlag der Stimmung am Hofe klar zeigen zu können. Dabei hat er freilich völlig übersehen, dass dann die Juden gute Gelegenheit gehabt hätten, ihr Leben und ihre Schätze in Sicherheit zu bringen. **15** Schon wieder ein scharfer Kontrast: die ganze Stadt Susa in Bestürzung, der König dagegen mit seinem ersten Minister fröhlich beim Trinkgelage. דְּחוּפִים getrieben, *eilend*, das Wort nur noch und zwar im Niph. 6 12 und II Chr 26 20. נָבוֹכָה Niph. von בּוּךְ *verwirrt sein*, hier von einer Stadt, Jo 1 18 Ex 14 3 von Viehherden.

Wehklage der Juden. Versuch Esthers, das Unheil von ihnen abzuwenden Cap. 4.

Mordochai legt seine Trauer über den bevorstehenden Untergang seines Volkes offen an den Tag, sogar in der Nähe des königlichen Palastes (v. 1 2), und die Angst der Juden ist gross (v. 3). Esther hört von der Trauer ihres Oheims, sucht ihn vergebens zu sich zu bestellen und sendet daraufhin einen Eunuchen, welchem Mordochai Hamans verderblichen Plan mitteilt; zugleich fleht er Esther, das Unheil abzuwenden (v. 4–8). Erst weigert sich Esther (v. 9–12), aber auf M.'s dringendes Bitten und Flehen hin (v. 13–14), erklärt sie sich endlich bereit, das Wagstück zu unternehmen und zum Könige zu gehen; sie befiehlt den Juden zu fasten, was auch Mordochai nach ihrem Wunsche thut (v. 15–17).

1 וּמָרְדֳּכַי יָדַע Nach semitischen Begriffen Nominalsatz, weil mit einem Nomen beginnend und darum bei Kautzsch als Zustandssatz wiedergegeben und zwar durchs Plusquamperf. *Alles . . . . was geschehen war* d. h. nicht nur das allen bekannt gemachte Edikt, sondern auch, dass er selbst die Ursache davon war, vgl. v. 7. וַיִּלְבַּשׁ שַׂק וָאֵפֶר Zeugma für: וַיִּלְבַּשׁ שַׂק וַיִּזֹּרֶק אֵפֶר [עַל־רֹאשׁוֹ] *zog ein härenes Gewand an und streute Asche auf sein Haupt.* v. 1b, vgl. Gen 27 34; Herodot VIII 99; IX 24. **2** עַד לִפְנֵי M. kam bis zu dem Stadtplatz vor dem königlichen Palast, vgl. v. 6. אֵין לָבוֹא wörtl. *es ist nicht hineinzukommen*, vgl. Ges.-Kautzsch[26] § 114k. Das Trauergewand, auch bei Sterbefällen getragen, galt sicher für unrein. **3** שַׂק וָאֵפֶר יֻצַּע לָרַבִּים. vgl. Jes 58 5 Jo 2 12 *ein härenes Gewand und Asche* d. i. ein mit Asche bestreutes härenes Gewand *ward ausgebreitet von vielen*, um sich zum Zeichen der tiefsten Trauer darauf zu setzen; לְ beim Passiv = *von.*

4 Esther will ihren Oheim zu sich kommen lassen, dazu musste er aber erst das Trauergewand ablegen. — Kĕrē וַתָּבוֹאנָה, nach der gewöhnlichen Aussprache. הִתְחַלְחַל Hithpalp. von חוּל nur hier: *Schmerz empfinden.* **5** הֲתָךְ LXX Ἀχραθαῖον. הָעֶמִיד *bestellen* sc. zu einem Amte. vgl. I Chr 15 16, der gewöhnliche Ausdruck für den Priesterdienst. צִוָּה עַל (v. 8) oder אֶל (v. 10) *den Auftrag geben an jem.* **7** פָּרָשָׁה, vgl. 10 3 *genaue, bestimmte Angabe.* בַּיְּהוּדִים Kĕrē, das Kĕtīb auch in Cap. 8 und 9 ist weniger gebräuchlich: das בְּ ist בְּ pretii. **8** פַּתְשֶׁגֶן, vgl. 3 14. בִּקֵּשׁ עַל, *bitten für.* vgl. 7 7 Esr 8 23 Neh 2 4.

11 *Jedermann, es sei Mann oder Weib* steht im Hebr. als Casus absol. voraus und wird im Suffix von דָּתוֹ *das ihm geltende Gesetz* wieder aufgenommen. Nach 5 1 gelangte man vom innern Vorhof unmittelbar in den königlichen Palast, wo der König auf seinem Throne sass; vom Vorhofe aus konnte man den König sehen. אַחַת דָּתוֹ das Zahlwort nachdrücklich vorangestellt: ein Gesetz umschloss alle, es gab da keine Ausnahme, selbst nicht für die Königin. Aber man konnte sich anmelden lassen, vgl. Herodot III 118 140. Unser Schreiber lässt diese Möglichkeit ganz ausser acht, um Esthers Entschluss in v. 16 im hellsten Lichte strahlen zu lassen. Um den erwähnten Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, beschränkt Josephus dies Verbot bloss auf die königlichen Familienglieder. Keil u. a. meinen, Esther wollte deswegen nicht erst um Erlaubnis zum Kommen fragen, weil sie für den Augenblick des Königs Gunst nicht besässe, der sie schon einen Monat lang nicht hatte zu sich ent-

bieten lassen. יוֹשִׁיט, nur noch 5 2 8 4 *ausstrecken*, ein Aramaismus ebenso wie שַׁרְבִּיט, nur noch 5 2 8 4 für שֵׁבֶט *Scepter* mit eingeschobenem ר, vgl. דַּרְמֶשֶׂק für דַּמֶּשֶׂק I Chr 18 5, cf. Siegfried, Lehrb. der neuhebr. Sprache § 18 c. **13** בֵּית־הַמֶּלֶךְ ist Accus. loci. מִכָּל־הַי׳ wörtl.: *weg von allen Juden*, als einzige unter allen Juden. **14** רֶוַח eigentl. *Weite* (Gen 32 17), daher hier *Erleichterung* wie רְוָחָה Ex 8 11; Thr 3 56 Oppositum von צָרָה, vgl. יֶשַׁע, ursprüngl. auch Weite. הַצָּלָה nur hier, eine Hiphʿilbildung: *Rettung*. Israel als Ganzes angesehen kann nicht untergehen, das verbürgt das prophetische Wort z. B. Jer 31 35–37. מִי יוֹדֵעַ *vielleicht*, vgl. Jo 2 14 Jon 3 9. Zum letzten Satz ergänze: um dich und dein Volk zu retten! **16** In diesem Verse vor allem, noch mehr als in v. 14, fällt es auf, dass Gottes Name nicht genannt ist; er ist also absichtlich verschwiegen, vgl. III. Das Fasten ist die rechte Vorbereitung zum Gebet. Nach 5 1 (vgl. die Anm. dazu) ist kein Fasten volle drei Tage hindurch gemeint; damit fällt auch die Auffassung älterer Exegeten, Esther habe mehr auf Gott vertraut, als auf ihre Schönheit, die durch das lange Fasten leiden musste, weg. וּבְכֵן, das בְּ ist בְּ essentiae, vgl. Koh 8 10 *und also*, gerade so in meinem Fasten. אֲשֶׁר לֹא־כַדָּת *welches* nämlich mein Kommen *nicht gesetzmässig ist*. וְכַאֲשֶׁר אָבַדְתִּי אָבָדְתִּי, vgl. Gen 43 14, wo es ein Ausruf der Verzweiflung ist; hier spricht sie aber so im vollen Bewusstsein, dass sie ihr Leben wagen muss. Man kann es übersetzen: und wenn es dann so sein muss, so komme ich halt um; vgl. auch die bekannte Formel אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה Ex 3 14 und W. Rob. Smith Prophets² 386 f. **17** וַיַּעֲבֹר *und M. ging fort*, vgl. Gen 18 5 Neh 2 14.

Freundliche Aufnahme Esthers beim Könige und Annahme ihrer Einladung zum Mahle 5 1–8.

Esther erscheint am dritten Tage ihres Fastens vor Ahasveros, wird von ihm huldvoll empfangen und lädt ihn nebst Haman zu einem Gastmahl zu sich ein. Sofort lässt der König Haman holen, um Esthers Wunsch zu erfüllen (v. 1–5). Bei der Mahlzeit erklärt sich der König aufs neue bereit, Esthers Bitte zu erfüllen, doch sie verlangt vorläufig weiter nichts, als dass der König mit Haman morgen nochmals bei ihr speisen möchte (v. 6–8).

1 Keine vollen drei Tage hat Esther gefastet; der erste Tag ist der, an dem sie mit Mordochai unterhandelte und am dritten Tage ging sie zu Xerxes und zwar offenbar schon morgens, weil dieser die Einladung noch für denselben Tag annahm. מַלְכוּת lies nach 6 8 8 15: לְבֻשׁ מַלְכוּת *königliches Gewand*; der masor. Text kann nicht, wie einige Exegeten wollen, bedeuten: sie bekleidete sich königlich, vgl. textkr. Erl. bei Kautzsch. V. 1ᵇ vgl. die Bem. zu 4 11. **2** vgl. 4 11. — וַתִּגַּע וגו׳ *sie berührte* das Scepter, nach Vulg. es ehrfurchtsvoll küssend. **3** בַּקָּשָׁה *Begehren* nur in unserm Buche und Esr 7 6. Vgl. v. 6 7 2 und Mk 6 23 aus Herodes' Mund. Der König erkennt sofort, dass sicherlich ein besonders dringendes Anliegen die Esther dazu treibt, unangemeldet zu kommen. **4** Esther spricht ihren Wunsch noch nicht aus, auch v. 7 nicht, erst in 7 3 f. Haman soll durch diese Einladung zuerst so hoch erhoben werden, damit dann schliesslich sein tiefer Fall in desto grellerem Lichte erscheine. Welch eine Ehre für Haman, so wiederholt an der Tafel des

Königs und seiner Gemahlin sitzen zu dürfen! **5** מַהֲרוּ *beschleunigt* d. i. holt schnell herbei I Reg 22 9 II Chr 18 8 Gen 18 6. **6** בְּמִשְׁתֵּה הַיָּיִן. vgl. Herodot I 133. Nach der eigentlichen Mahlzeit wurden noch Früchte und Wein herumgereicht; da war das Trinken die Hauptsache und es herrschte eine feucht-fröhliche Stimmung. **7** und **8** Esthers Antwort beginnt, als ob sie mit ihrem Begehren herausrücken wollte, aber plötzlich besinnt sie sich und bittet den König mit seinem ersten Minister noch einmal auf den folgenden Tag bei sich zu Gaste. Daraus konnte der König wohl abnehmen, dass sie etwas sehr wichtiges auf dem Herzen hatte.

Hamans Absicht, Mordochai hängen zu lassen 5 9—14.

Erfreut über die grosse ihm zu teil gewordene Ehre verlässt Haman den königlichen Palast. Da begegnet ihm im Vorhof dieser Mordochai, der sich stets weigert, ihm die gebührende Ehre zu bezeigen. Mit verhaltenem Zorn kommt ersterer zu Haus an und erzählt seinen Freunden und seiner Gemahlin von all seinem Reichtum, seiner Herrlichkeit und der aussergewöhnlichen Ehre, die ihm von seiten des Königs und der Königin zu teil geworden, wie ihn aber dies alles nicht zufrieden stellen könne, so lange er sich täglich über den Juden Mordochai im Thore des Königs ärgern müsse. Alle seine Freunde mit seiner Gemahlin raten ihm einstimmig, Mordochai an einen 50 Ellen hohen Galgen hängen zu lassen. Haman ist damit einverstanden.

9 Mordochai hat also die Trauerkleider abgelegt. denn er sitzt wieder im Thore des Königs, hat wieder neue Hoffnung geschöpft, nachdem Esther von der Sache weiss und darüber mit dem Könige sprechen will. וְלֹא קָם וְלֹא זָע Perfekta in Zustands- und Zwischensätzen pflegen ohne Copula an den Hauptsatz angeschlossen zu werden; daher ist hier וְלֹא . . . וְלֹא correspondierend als *weder — noch* aufzufassen. זוּעַ kann heissen: *sich rühren.* hier wird es jedoch wegen der folgenden Präposition מִן besser als *sich fürchten* genommen. vgl. Dan 5 19 6 27 parallel mit דְּחַל. **10** Wie Esther mit ihrer Bitte noch zurückhält, so hält auch Haman mit seinem Zorn an sich. um desto besser Rache zu nehmen; die Spannung zwischen den handelnden Personen im Drama muss möglichst gross werden. H. hat den Rat seiner Freunde und seiner Frau nötig. זֶרֶשׁ von unsicherer Etymologie. Man denkt an Persisch *zer* Skrt. *hari* = Gold mit der Endableitungssilbe שׁ, vgl. χρυσός. S. unsere Anm. zu 3 1 über eine elamitische Herkunft des Namens = Kiriša. **11** רַב בָּנָיו Haman hatte zehn Söhne, vgl. 9 6–10. Nach Herodot I 136 war es bei den Persern (gleichwie in Israel, vgl. Ps 127 4 5) ein besonderer Ruhm, viele Söhne zu haben. Vgl. ferner 3 1. **12** H. rühmt als sein grösstes Glück das. was gerade die Ursache seines Falles werden sollte. קְרוּאָה לָהּ *von ihr eingeladen.* das לְ beim Passiv, vgl. 4 3. **13** אֵינֶנּוּ שֹׁוֶה לִי wörtl.: *wiegt für mich nicht auf.* d. h. genügt mir nicht. **14** Die Spannung erreicht hier einen sehr hohen Grad: Morgen bei der Mahlzeit will Esther ihr Volk und ihren Oheim von der drohenden grossen Gefahr befreien und Haman fasst den Plan. Mordochai schon vor der Mahlzeit umzubringen. Er ist eben der Zustimmung des Königs so sicher, dass er bereits sofort auf Rat seiner Frau und Freunde einen 50 Ellen hohen Galgen aufrichten lässt. Falls nicht etwas ganz besonderes eintrat, war Mordochais Los entschieden. Der König, welcher dem Haman

schon das ganze Volk preisgegeben hatte, würde ihm diesen einen Juden gewiss nicht vorenthalten. אֱמֹר לַמֶּלֶךְ וְיִתְלוּ wörtl.: *sprich zum Könige und sie mögen hängen*, d. i. dass man hänge.

Erhebung Mordochais zu hohen Ehren 6 1–13.

In der Nacht, worin Haman den Plan zu Mordochais Hinrichtung fasst und schon die Vorbereitungen dazu trifft, tritt durch eine ganz besondere Verkettung von Umständen ein Umschlag im Gang der Ereignisse ein. Der König kann des Nachts nicht schlafen und lässt sich aus den Reichsannalen vorlesen. Darin wird berichtet, dass Mordochai von dem Mordplan zweier Höflinge gegen Xerxes' Leben (vgl. 2 21–23) Anzeige erstattete, wofür er noch keine Belohnung erhalten hatte (v. 1–3). Der König lässt den Staatsdiener, der im Vorhof ist, zu sich entbieten, um ihn zu fragen, wie die Wohlthäter des Königs zu belohnen seien. Haman ist gerade mit seinem Mordplan eingetreten; ihm wird darum die Frage vorgelegt. Er glaubt, Xerxes könne mit dem Wohlthäter nur ihn meinen und nannte daher eine ganz besondere Ehrenbezeigung (v. 4–9). Gehe eilends hin, erwidert der König und thue so, wie du gesagt hast — dem Juden Mordochai. Haman ging und musste all die Ehren, die er sich zugedacht hatte, Mordochai erweisen (v. 10–11). Mordochai kehrt zu dem Thor des Königs zurück, während Haman betrübt nach Haus eilt. Seine Gemahlin und die Magier prophezeien ihm nichts Gutes (v. 12–13).

1 LXX sowie die beiden Targume sagen, dass Gott in dieser Nacht den Schlaf vom Könige scheuchte. Im hebr. Text ist auch hier der Gottesname wohl mit Absicht nicht genannt, vgl. III. סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת וגו׳ *Buch der Denkwürdigkeiten*, vgl. den kürzeren Titel 2 23. וַיִּהְיוּ נִקְרָאִים sagt mehr als das einfache וַיִּקָּרְאוּ, nämlich dass sie die ganze Nacht hindurch vorgelesen wurden. **2** vgl. 2 21–23; בִּגְתָנָא in 2 21 בִּגְתָן. **3** vgl. Herodot III 138 140; V 11; VIII 85; IX 107. עָשָׂה עִם *mit einem verfahren* = einem erweisen nach der gewöhnlichen Redeweise עָשָׂה חֶסֶד עִם oder עָשָׂה חֵן עִם. **4** Sofort will der König das Versäumte nachholen: Haman war bereits früh am Morgen von zu Haus fortgegangen (vgl. 5 14) und befindet sich daher gerade im äusseren Vorhof des Palastes, vgl. zu 4 11. Zum Inf. לְתְלוֹת *man solle hängen*, vgl. 3 14. **5** Vielleicht waren mit Haman noch mehr Personen anwesend, aber dann haben eben die Diener des Königs den Grosswezir in erster Linie genannt. Vielleicht stellt sich auch der Schreiber vor, dass so früh noch niemand anderes da war. **6** יוֹתֵר מִן in der Bed. *mehr als* ist späthebräisch; so nur noch Koh 2 15 7 11 16 12 12. **7** אִישׁ אֲשֶׁר וגו׳ ist wieder wie 5 7 ein an die Spitze gestellter Casus absol., der erst v. 9 im Accus. wieder aufgenommen wird. In dieser abgerissenen Konstruktion drückt sich die verblendete Überstürzung Hamans aus, da er sich zu erhöhen wähnte. **8** Plutarch Artax. 24 erzählt, Tiribazos habe das Gewand, das der König trug, verlangt und auch erhalten, aber er durfte es nicht tragen. Für die grösste Ehre galt es demnach, das Kleid anziehen zu dürfen, das die Person des Königs selbst getragen (vgl. I Sam 18 4), und auf dem Pferd zu reiten, worauf der König selbst geritten hatte. בְּרֹאשׁוֹ ist: *auf dem Kopf des Pferdes*. Auf assyrischen Abbildungen tragen die Pferde des Königs eine solche Verzierung. Vulg. und Targ. beziehen das Suffix auf den zu ehrenden Wohlthäter des Königs, aber dann müsste וְיִתְּנוּ oder וְיִתְּנֵנוּ stehen; auch müsste dann in v. 10f. wohl der כֶּתֶר מַלְכוּת nochmals besonders erwähnt sein. **9** וְנָתוֹן Inf. absol. cf. 2 3. הַפַּרְתְּמִים cf. 1 3. וְהַלְבֵּשׁוּ *sie*

sollen kleiden der Effekt wird erhöht — sicher ganz im Sinne des Schreibers — wenn man das Subjekt nicht impersonell nimmt, sondern als solches עָרֵי הַמֶּלֶךְ denkt. בִּרְחוֹב הָעִיר wahrscheinlich der freie Platz vor dem Palaste, vgl. 4 6. Der ganze Vorschlag Hamans erinnert an Gen 41 43. Die Josephsgeschichte schwebte wohl dem Autor von Esther ebenso wie dem des Buches Daniel bei ihrem Niederschreiben vor, vgl. Rosenthal ZATW 1895, 278—284, dessen Parallelen indessen nicht immer zutreffen.

10 Bedachte Ahasveros nicht, dass alle Juden ausgerottet werden sollten? Wahrscheinlich machte er bei seinem Lebensretter eine Ausnahme. In den Denkwürdigkeiten war gewiss die jüdische Nationalität Mordochais bemerkt. הַפֵּל דָּבָר, vgl. Jos 21 45 Jdc 2 19 I Sam 3 19 wörtl.: *fallen lassen* zur Erde d. i. unerfüllt lassen, unterlassen. **12** Mordochai kehrt mit Ehren überhäuft zu dem Vorhof des Königs, Haman tief gekränkt zu seinem Haus zurück und zwar נִדְחַף, vgl. 3 15, *getrieben* von dem Bedürfnis sein Herz auszuschütten. אָבֵל *traurig* und חֲפוּי רֹאשׁ *mit verhülltem Haupte*, nämlich aus Scham und Betrübnis, vgl. 7 8 II Sam 15 30 Jer 14 4. **13** Erst jetzt, wie es scheint, kommt es Haman und den Seinen zum klaren Bewusstsein, was es auf sich habe, gegen ein Mitglied der jüdischen Nation, wie Mordochai, etwas zu unternehmen, oder wird wenigstens diesem Umstand Gewicht beigelegt. Der Ausgang des Kampfes zwischen Israel und Amalek kann nicht zweifelhaft sein, die Schrift redet hier eine zu deutliche Sprache Ex 17 16 I Sam 15 2–7, vgl. Gen 32 26. Man könnte einwenden: Wie sollten diese Schriftstellen nach dem Verfasser der Frau und den Weisen Hamans bekannt gewesen sein? Die Antwort lautet: er nennt ja Haman immer wieder den Nachkommen Agags und bei ihm wird die Geschichte als eben so bekannt vorausgesetzt wie bei dem Nachkommen Kis, des Vaters Sauls. Durch die unerwartete Wendung der Dinge gehen ihnen auf einmal die Augen darüber auf, dass Mordochai ein Jude ist.

Sturz und Hinrichtung Hamans und Erhöhung Mordochais 6 14–8 2.

In seinem grossen Ärger vergisst Haman beinahe das Gastmahl beim Könige, wozu er geladen war; wenigstens müssen ihn die königlichen Diener dazu erst holen (6 14). Bei dem Weingelage fragt der König wiederum nach Esthers Begehren (7 1–2). Sie erzählt, wie ihr und ihres Volkes Leben in Gefahr ist (v. 3–4), und bezeichnet Haman als den bösen Feind (v. 5–6). Xerxes steht zornig auf und entfernt sich, Haman fleht Esther um sein Leben; bei seiner Rückkehr ist Xerxes über Hamans Haltung noch mehr empört und giebt Befehl ihn zu hängen und zwar an den Galgen, welchen Haman für Mordochai hergerichtet hatte (v. 7–10). Nach Hamans Fall nimmt Mordochai dessen Stellung ein (8 1–2).

14 Vgl. den Kontrast zu der vorgestellten Freude in 5 14. וַיְבַהֲלוּ *beschleunigen*, d. i. schnell hinführen, vgl. II Chr 26 20 und das Pi. in Est 2 9 Koh 5 1 7 9.

7 1 לִשְׁתּוֹת *um an dem* מִשְׁתֶּה *Gelage teil zu nehmen.* **2** vgl. 5 6. **3** בִּשְׁאֵלָתִי . . . בְּבַקָּשָׁתִי, das בְּ ist בְּ essentiae: mein ganzer Wunsch, mein ganzes Begehren gilt meinem Leben u. s. w. **4** נִמְכַּרְנוּ *man hat uns verkauft*, das bezieht sich auf die 10000 Sekel Silber, welche Haman angeboten hatte 3 9. *Zu vernichten, zu töten und umzubringen* so auch 3 13, vgl. Jer 1 10. אַלּוּ

= אִם לוֹ nur noch Koh 6 6 *wenn nur.* Alle alten Überss. haben an den letzten fünf Worten nur herumgeraten. Der Text ist offenbar corrupt. Am besten scheint noch Oettli's Conjectur: הַצָּלָה שָׁוָה (vgl. 4 14) mit der folgenden Erklärung: *ich hätte* bei blossem Verkauftwerden in die Sklaverei *geschwiegen; denn Rettung* (vor diesem Geschick) *ist nicht wert den Schaden des Königs:* wir wollten nicht um den Preis der Schädigung des Königs gerettet (frei) sein. So führt wirklich כִּי den Grund des Schweigens ein und das ganze ist captatio benevolentiae. נֶזֶק nur hier: *Schaden, Nachteil.* **5** וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ . . . . וַיֹּאמֶר לְאֶסְתֵּר der König wendet sich an Esther allein und Haman hat also keine Gelegenheit sich zu rechtfertigen. אֲשֶׁר מָלְאוֹ לִבּוֹ wörtl. *welchen sein Herz erfüllt hat,* vgl. Act 5 3 ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν καρδίαν. מָלֵא füllen, מָלֵא voll sein. **6** נִבְעַת *er erschrak,* Dan 8 17 I Chr 21 30. **7** מִמִּשְׁתֵּה הַיַּיִן vgl. 5 6. הַבִּיתָן vgl. 1 5. בִּקֵּשׁ עַל vgl. 4 8. כָּלְתָה *es war völlig beschlossen,* vgl. I Sam 25 17 20 7 9 Hes 5 13. **8** In seinem Zorn fragt der König nicht, ob sein schwarzer Argwohn auch wahr sei. Ebenso schweigt Esther, nicht nur weil sie nicht gefragt wird, sondern auch weil der rachgierigen Jüdin jede Erniedrigung des Erzfeindes willkommen ist. Die Eunuchen haben an einem halben Wort genug, sie verstehen, dass Haman zum Tode verurteilt ist. כָּבַשׁ *unterthänig machen,* hier: *einer Frau Gewalt anthun.* וּפְנֵי הָמָן חָפוּ *sie verhüllten Hamans Angesicht,* dies war offenbar das erste, was bei den zu Tode Verurteilten geschah. LXX scheint חָפְרוּ *beschämt werden* (mit פָּנִים auch Ps 34 6) gelesen zu haben. Vielleicht stand in der Hs. חפ׳ vgl. Perles, Analekten zur Textkritik des AT 1895, 32. **9** חַרְבוֹנָה, vgl. 1 10. Kein Wunder, dass ein so hoch stehender Günstling wie Haman viele Neider unter den Höflingen hatte; Charbona wenigstens ist schadenfroh über seinen Fall. Er weist den König mit Wohlgefallen auf den schon für Mordochai bestimmten Galgen. גַּם *auch* d. h. es trifft sich bei diesem Todesurteil sehr gut u. s. w., also: *schon* oder *ja sogar.* אֲשֶׁר דִּבֶּר־טוֹב עַל הַמֶּלֶךְ, vgl. 2 22 6 2 und ferner I Sam 25 30 Jer 32 42. **10**ᵃ vgl. 5 14. 10ᵇ vgl. 2 1 zu שָׁכַךְ.

8 1 Das Vermögen eines zum Tode Verurteilten ward confisciert, vgl. Herodot III 129; Josephus Arch. Jud. XI 1 3 4 6. אֶת־בֵּית הָמָן = Haus und Habe Hamans. Mordochai ist fortan לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ d. h. er gehört zu den höchsten Beamten, die das Antlitz des Königs schauen, vgl. 1 10 14 7 9 und zwar wegen seiner Verwandtschaft mit Esther, nicht weil er zu den Wohlthätern des Königs (ὀροσάγγαι Herodot VIII 85) gehörte; dafür war er bereits belohnt, 6 11. **2**ᵃ, vgl. 3 10 Gen 41 42 I Mak 6 15. 2ᵇ An Mordochai wird die Verheissung erfüllt, „er soll die Thore seiner Feinde besitzen" Gen 22 17. Hamans Vermögen war sehr gross 5 11, und Mordochais Ehre und Ansehen steigt dadurch, dass er in der Königin Namen dies ganze Vermögen für sie verwalten darf.

Gegenmassregeln gegen Hamans Erlass zum Schutze der Juden 8 3–17.

Esther fleht den König aufs neue an, Hamans Anschlag gegen die Juden abzuwenden (v. 3–6). Ahasveros antwortet, dass er einen königlichen Erlass, der einmal ausgegangen ist, nicht wieder zurücknehmen kann; er giebt aber Esther und Mordochai Voll-

macht, alle Massregeln zum Schutze der Juden zu treffen (v. 7–8). Sie fertigen daraufhin ein Schreiben aus, worin den Juden erlaubt wird, sich an dem festgesetzten Mordtag, dem 13. Adar, gegen ihre Feinde zu verteidigen und sie mit Weib und Kind zu vertilgen; dieses Edikt wird in den verschiedenen Teilen des Reiches publiziert (v. 9–14). Mordochai verlässt den Palast mit königlichem Gewande bekleidet, was in Susa Freude erregt und das Ansehen der Juden so erhöht, dass selbst viele Heiden sich zum Judentum bekehren (v. 15–17).

3 Esther ist nicht damit zufrieden, dass sie und ihr Verwandter gerettet sind und hoch in Ehren stehen, sondern sie vergisst auch ihr Volk nicht, hierin ein Vorbild für andere hochgestellte Juden. Sie wagt es aufs neue, unangemeldet zum Könige zu gehen. לְהַעֲבִיר, vgl. Koh 11 10 *vorüber gehen zu lassen, abzuwenden.* **4** vgl. 4 11 5 2. Hier hat jedoch Esther schon zu sprechen angefangen. Als ihr das Scepter entgegengestreckt wurde, steht sie auf und setzt auseinander, wie ihre Bitte erfüllt werden könnte. Oder soll man annehmen, dass die Darstellung des Erzählers hier weniger genau sei? **5** Dieselbe Einleitungsformel wie in 1 19 5 4 8 7 3; hier kommt aber hinzu: וְכָשֵׁר הַדָּבָר s. über die Bed. von כָּשֵׁר und כִּשָּׁרוֹן Koh 2 21 4 4 5 10 10 10 11 6, eigentlich *tauglich, recht sein;* im späteren Hebräisch das gewöhnliche Wort für das, was kultisch richtig ist: koscher. Durch alle diese Einleitungsformeln lässt Esther durchfühlen, dass sie etwas sehr wichtiges auf dem Herzen habe. 5^b Diese Schreiben sind nicht aus dem Interesse für König und Reich hervorgegangen, sondern sind ausschliesslich die Frucht von Hamans Gehässigkeit gegen die Juden; man muss sie daher *zurücknehmen* (הָשֵׁיב). **6** Wörtl. *wie könnte ichs ertragen und ich hätte angesehen.* רָאָה בְ gewöhnl. etwas mit Freude ansehen, hier mit Schmerz; die Grundbed. ist: *mit Teilnahme ansehen.* Die Josephsgeschichte ist auch hierzu wieder Vorbild Gen 44 34; vgl. die Bem. zu 6 9. אָבְדָן und 9 5 אֲבַדָן *Untergang* nur hier. **7** und **8** Der König kann kein Gesetz der Meder oder Perser aufheben, wohl aber kann er aufs neue einen Beschluss ausfertigen, welcher die schlechte Wirkung des früher gegebenen Ediktes paralysiert. Ahasveros giebt in v. 7 zu verstehen, dass er von der besten Gesinnung für Esther und ihr Volk beseelt ist, wie man aus dem Urteil über Haman ersehe. **8**, vgl. 3 11 die Haman gegebene Erlaubnis. עַל הַיְהוּדִים kann heissen *in Betreff der Juden* oder wie אֶל *an die Juden.* Der doppelsinnige Ausdruck ist mit Absicht gewählt, weil nach v. 9 sowohl an die Satrapen über die Juden als auch an die Juden selbst geschrieben wurde. אֵין לְהָשִׁיב geht auf Esthers Bitte in v. 5 יִכָּתֵב לְהָשִׁיב, gehört also noch zur Antwort des Königs. נַחְתּוֹם Inf. absol. Niph., vgl. 3 13 9 1 1 Chr 5 20.

9 Das Schreiben Hamans gelangte auf den 13. Tag des ersten Monats zur Versendung (3 12), das Esthers und Mordochais auf den 23. des dritten Monats also zwei Monate und zehn Tage später. Dieser Vers, der aus 43 Worten besteht, ist der grösste Vers in den Ketubim. **10** רָכַשׁ schnelles Ross, vgl. v. 14 Mch 1 13 1 Reg 5 8; אֲחַשְׁתְּרָנִים ἅπ. λεγ. wahrscheinl. aus altpers. *kschatra* Herrschaft mit der Ableitungssilbe *ana* = *herrschaftlich.* בְּנֵי הָרַמָּכִים, syr. רַמְכָא vom Pers. ramah = *Heerde, Gestüte*; arab. رَمَكَة *ramaka* = *Stute*, also: *aus königlichem Gestüte stammende Pferde.* Diese besonderen Massregeln wurden getroffen vor allem mit Rücksicht auf die fernsten

Provinzen, da Hamans Edikt schon gut zwei Monate fort war. **11** vgl. 3 13 עָמַד עַל נַפְשָׁם *einzustehen* = kämpfen *für ihr Leben*, vgl. 9 16. Diese Erlaubnis ist sehr befremdend. Man kann doch nicht mit Oettli voraussetzen, der König habe gehofft, man werde nun die Juden in Ruhe lassen. Der Verfolg der Geschichte lehrt deutlich, dass unser Erzähler so nicht verstanden sein will. Nein, sondern wie nach dem ersten Edikt die Juden sich wehrlos schlachten und berauben lassen sollten (wiewohl ein Jahr zuvor gewarnt), so werden jetzt die Rollen vertauscht: die Feinde der Juden sollen wehrlos von diesen umgebracht werden. „Die Rollen vertauscht", das ist die Tendenz der ganzen Erzählung und dieser Gedanke erfüllt unsern rachgierigen Juden so ganz und gar, dass er dabei übersieht, welche Menge von Unmöglichkeiten er hier aufeinander türmt. Zu **12–14** vgl. 3 13–15.

15a ist aus dem Gegensatz zu 4 1 zu verstehen. Dadurch, dass M. in fürstlicher Kleidung erscheint, zeigt er ganz Susa, dass die Ursache seiner Trauer weggenommen ist. Woher er auf einmal diese prächtige Kleidung im Palaste bekam, wird uns nicht berichtet; vielleicht wusste der Schreiber selbst keine Antwort darauf, oder er dachte an die fürstliche Kleidung von 6 11. Zur Sache vgl. 1, 6. עֲטֶרֶת זָהָב גְּדוֹלָה war eine Art *Diadem* oder *Kopfband*, kein כֶּתֶר wie ihn der König trug, 1 11 2 17 6 8. תַּכְרִיךְ ἅπ. λεγ. *Mantel* von aram. כְּרַךְ umgeben. 15b ist Gegensatz von 3 15. **16** *Den Juden* sc. in Susa, erst in v. 17 ist die Rede von den Juden ausserhalb der Residenz. אוֹרָה vgl. Ps 139 12 *Licht* = *Glück*, וְיֵקָר *und Ehre;* denn alle Bürger der Residenz wetteiferten nun natürlich, den Günstlingen des Königs Ehre zu erzeigen. **17** Vgl. die Beschreibung der Betrübnis 4 3. יוֹם טוֹב *Festtag* 9 19 22. עַמֵּי הָאָרֶץ Ursprünglich ist עַם הָאָרֶץ (vgl. Esr 4 4) die heidnische Bevölkerung des (heiligen) Landes, Esr 10 2 11 im Plur. Hier ist es schon eine feststehende Benennung für die *Heiden* überhaupt geworden. In dem nachbiblischen Hebräisch hat man von עַמֵּי הָאָרֶץ unrichtiger Weise einen Singular עַם הָאָרֶץ in der Bed. „der Unwissende, der im Gesetz Unkundige und also Unreine" gebildet. מִתְיַהֲדִים Hithp. denomin. von יְהוּד, vgl. die entsprechende 5. Form im Arab. Es ist ἅπ. λεγ. und kommt auch später selten vor, Targ. hat מִתְגַּיְּרִין der gewöhnliche Ausdruck für: ein גֵּר, Proselyt, werden. כִּי נָפַל וגו׳ vgl. 9 2 3 Ex 15 16 Dtn 11 25 Ps 105 38.

Vernichtung der Feinde der Juden am 13. des Monats Adar 9 1–10.

Der grosse Tag, der 13. Adar, ist angebrochen. Nach den zwei unwiderruflichen königlichen Edikten konnte ein Kampf erwartet werden. Allein der Schrecken war unter den Widersachern der Juden so gross, dass diese überall mit leichter Mühe den Sieg errangen, dabei unterstützt von allen hohen Regierungsbeamten, welche aus Achtung vor des Königs Günstling Mordochai so handelten (v. 1–5). Zu Susa töteten sie 500 Mann und die zehn Söhne Hamans (v. 6–10).

1 וְנַהֲפוֹךְ Inf. absol. Niph. als Vertreter des Perfekts aufzufassen, vgl. 6 9 8 8 9 6 12 16 17 18. הוּא sc. יוֹם der grosse Unglückstag ward in einen Festtag verwandelt. **2** Vgl. 8 11. עָמַד לִפְנֵיהֶם *bestehen vor ihnen*, gewöhnl. עָמַד בִּפְנֵי Jos 10 8 21 42 23 9; vgl. הִתְיַצֵּב בִּפְנֵי Dtn 7 24 11 25. Viele Hss. und Ausgaben haben auch hier בִּפְנֵי. כִּי נָפַל vgl. 8 17. **3** Vgl. 3 9 8 9. מְנַשְּׂאִים

welche erhoben = *unterstützten* vgl. I Reg 9 11 Esr 1 4. **4** גָּדוֹל war gross d. i. *galt viel.* הוֹלֵךְ וְגָדוֹל wenn man II Chr 17 12 herbeizieht. wo das Partic. intrans. גָּדֵל steht, könnte man hier an das Adj. גָּדוֹל denken; aber die Form wird wohl als Inf. abs. gemeint sein, die in unserm Buch so oft vorkommt, vgl. die Anm. zu v. 1. **5** הַכַּת חֶרֶב vgl. 8 11 I Sam 6 19 *eine Niederlage anrichten unter.* Es wird nicht gesagt, dass die Heiden anfingen; schon die, welche das Unglück der Juden suchten (v. 2), wurden umgebracht. Jeder also, der im Rufe eines Judenfeindes stand, ward getötet. **6** אֲבַד ist Inf. absol. vgl. v. 1 und 12. **7—9** Die Namen der 10 Söhne Hamans liegen in LXX in ganz anderer Gestalt vor; die meisten klingen persisch, die Endung *datha* heisst *gegeben.* Bei den Juden gab die sonderbare Schreibweise Anlass zu vielen Spielereien bei der Erklärung, z. B. warum sind sie in einer Reihe senkrecht untereinander geschrieben? Antwort: „sicut hi decem filii in linea perpendiculari unus supra alium scribuntur, eadem ratione omnes in una linea perpendiculari unus supra alterum suspensi fuerint" (Buxtorf Synag. Jud., Basel 1680, 557—559). Andere Spielereien stecken hinter dem klein geschriebenen ת, ש und ז im ersten, siebenten und zehnten Namen, vgl. Dikduke hate'amim § 61; achte auch auf das gross geschriebene ו beim letzten Namen, vgl. Megilla fol. 16b. **10**a Vgl. 3 10. 10b vgl. v. 15 16. Die Juden machten also keinen Gebrauch von der ihnen in 8 11 gegebenen Erlaubnis. Die Heiden sollten nicht sagen dürfen: ich habe Abraham reich gemacht, Gen 14 22–24.

Der doppelte Festtag der Juden am 14. und (zu Susa) am 15. Adar 9 11—19.

Dem Könige wird Bericht über die Niedermetzelung in Susa erstattet; er teilt ihn selbst der Esther mit und fragt, was sie noch weiter verlange. Auf ihr Ersuchen hin werden mit seiner Erlaubnis die Leichen der Söhne Haman's gehängt und das Morden auch am folgenden Tage fortgesetzt (v. 11—15). 75 000 Feinde der Juden werden im ganzen persischen Reiche getötet; der 14. Adar wird als ein Ruhe- und Festtag nach dem Tag der Rache festgesetzt, während in Susa dafür der 15. bestimmt wird, weil die Juden daselbst auch noch am 14. der Rache oblagen. Daraus erklärt sich der Umstand, dass die Stadtbewohner den grossen Festtag einen Tag später feierten als die Landbewohner (v. 16–19).

12 וְאַבַּד Inf. abs. vgl. v. 6. Beläuft sich die Zahl der Erschlagenen schon in Susa auf 500, wie gross wird sie erst im ganzen Reich sein! Doch der König merkt, dass Esther noch nicht befriedigt ist und fragt daher, was sie noch weiter verlange. **13** Vielleicht ist dieser abscheuliche Vers nur geschrieben, um zu erklären, wie es kommt, dass die Stadtbewohner das Fest am 15. anstatt am 14. Adar feiern. Aber auch so lässt uns dieser Vers einen Blick in das schwarze, rachgierige Herz des jüdischen Schreibers von circa 135 v. Chr. thun. Als abschreckende Beispiele müssen die Leichen der Söhne Hamans gehängt werden, vgl. I Sam 31 10 Esr 6 11. **15**b Vgl. v. 10b 16b.

16 Vgl. 8 11. וְנוֹחַ haben schon die alten Übersss. gelesen; doch ist es wahrscheinlich ein alter Schreibfehler, veranlasst durch v. 22, wo das Wort in den Zusammenhang passt; lies (vgl. 8 13) לְהִנָּקֵם oder נָקוֹם, נְקוֹם s. textkrit. Erl. bei Kautzsch. Statt 75 000, wie auch im Targ., Pesch., Vulg., hat die LXX 15 000. **19** עֹשִׂים *pflegen zu machen.* Die פְּרוּזִים, פְּרִזִים (Kětib) oder פְּרָזִים

(Kĕrē), vgl. Dtn 3 5 I Sam 6 18, wo das Wort allein noch vorkommt, sind die Bewohner der פְּרָזוֹת *Dörfer* oder nicht befestigten Landstädte, vgl. פְּרָזִים. Die LXX umschreibt den Gegensatz mit Recht: οἱ δὲ κατοικοῦντες ἐν ταῖς μητροπόλεσιν, d. i. in allen grossen Städten wurde dieses Fest am 15. Tag begangen. Nach der Mischna, Megilla 1 sollte in den Flecken und offenen Städten das Buch Esther am 14. vorgelesen werden, in den ummauerten Städten Palästinas aber am 15. Nach v. 21 und 22 sollte der 14. und der 15. gleichmässig von allen Juden gefeiert werden; so war es auch Sitte zur Zeit des Josephus (Arch. Jud. XI 6 13). Unser Vers will also die Abweichung in der Feier des Festes erklären. מָנוֹת wörtl. *Portionen* von Esswaren, vgl. Neh 8 10 12.

Verpflichtung der Juden zur alljährlichen Abhaltung des Purimfestes samt näheren Angaben über seine Feier 9 20—32.

Von Mordochai wird das Geschehene zu Buch gebracht; er fordert alle Juden zur Feier des 14. und 15. Adar auf (v. 20–22). Die Juden geben seinem Wunsche Gehör und feiern getreulich das Purimfest, dessen Bedeutung nochmals erklärt wird (v. 23–28). Noch einmal richten die Königin und Mordochai an alle Juden des ganzen persischen Reiches ein Schreiben, worin sie auf die Feier dieses Festes dringen. So ist die Purimvorschrift durch Esthers Befehl zu einem Gesetz für alle Juden geworden und dies wird in einer Urkunde aufgezeichnet (v. 29–32).

20—32 Wenn man nicht Bertheau zustimmt, welcher den Bericht über diese Briefe für einen Zusatz hält (vgl. I u. meine Litt. des AT § 27 Anm. 8), so haben wir hier gerade das wichtigste Stück des ganzen Buches Esther vor uns. Alles, was vorhergeht, dient nur dazu, diese zwei Briefe zu erklären. Unmöglich kann man sie im Zusammenhang missen. Sollten sie ja vielleicht eine andere Hand verraten als die übrigen Teile, so muss man annehmen, dass unser Autor um dieser Stücke willen, die er aus einem andern Werk herübergenommen hat, unser Purimbuch Esther geschrieben hat. **21** קַיֵּם nur noch v. 27 29 31 32; Hes 13 6 Rt 4 7 Ps 119 28 106 *als Pflicht auferlegen; für gültig erklären.* Nach dem langen Zwischensatz werden die Worte לִהְיוֹת עֹשִׂים אֵת יוֹם in v. 22 wieder aufgenommen mit לַעֲשׂוֹת אוֹתָם. Der Autor will den in seinen Tagen bestehenden Gebrauch, nämlich das Purimfest auf dem Land und das in den Städten nicht an demselben Tage zu feiern (vgl. v. 19), dadurch aufheben, dass fortan beide Tage festlich begangen werden sollten. Zu Josephus' Zeiten wenigstens wurde diesem Befehl Folge geleistet, s. zu v. 19. **22** Vor הַחֹדֶשׁ ergänze בְּ aus כַּיָּמִים. **23** קִבֵּל denominativ als קִבָּלָה d. i. als feststehende Überlieferung annehmen, vgl. v. 27, wo Kĕrē den Plur. liest. Sie hatten *angefangen* teils den 14. teils den 15. Adar zu feiern; M. *schrieb,* sie sollten fortan beide Tage feiern. **24** Vgl. Cap. 3. הָמַם *in Verwirrung setzen, ganz aufreiben.* **25** וּבְבֹאָהּ das Suffix ist wohl als Neutrum aufzufassen: *als es,* Hamans Anschlag, *vor den König kam.* Ryssel bei Kautzsch bezieht es auf Esther; dann muss man annehmen, dass etwas ausgelassen oder ausgefallen ist. אָמַר עִם הַסֵּפֶר *befahl zugleich mit dem Schreiben,* d. i. befahl schriftlich. **26** Das zweite עַל־כֵּן, auf welches die folgenden Worte in Apposition folgen, wird erst mit v. 27 fortgesetzt. עַל בָּכָה *in Beziehung auf solches.* אִגֶּרֶת *Brief* = סְפָרִים in v. 20. **27** וקבל im Kĕtīb ist וְקִבֵּל als Inf. absol. zu lesen.

der in unserm Buch oft vorkommt. כָּל־הַנִּלְוִים עֲלֵיהֶם *alle die sich an sie anschliessen* = die Proselyten, vgl. 8 17 מִתְיַהֲדִים. כִּכְתָבָם וְכִזְמַנָּם die Suffixe beziehen sich auf die שְׁנֵי הַיָּמִים *gemäss der für sie geltenden Vorschrift und Zeitbestimmung.* **28** Anschliessend an לִהְיוֹת von v. 27, vgl. zu diesem Inf. mit לְ 3 14. סוּף *aufhören.* **29** Das zweite Schreiben ist auch mit dem Ansehen der Königin Esther gedeckt und bezweckt bei der Festfeier auch einen Fasttag (v. 31) vorzuschreiben. תֹּקֶף nur noch 10 2 und Dan 11 17, aram. und neuhebr. = *Stärke, Gewalt;* daher: *unter Einsetzung ihres ganzen Ansehens.* **30** Fehlt in der LXX. Der Brief wurde mit einem freundlichen Begleitschreiben versendet. **31** Das Suffix von עֲלֵיהֶם bezieht sich im Gegensatz zu den folgenden עַל־נַפְשָׁם auf וְמַנֵּיהֶם. Den Juden wird es überlassen, wie und wann sie fasten wollen, sei es an einem der beiden Tage, dem 14. und 15. Adar, sei es vorher. Die späteren Juden fasteten am 13. Adar, weil Haman diesen Tag für die Vertilgung der Juden festgesetzt hatte. Dies ist das sogenannte Estherfasten תַּעֲנִית אֶסְתֵּר vgl. III. Darin sind ihnen die Königin selbst und ihr hochgestellter Oheim bereits vorangegangen, vgl. 4 1 16. **32** Vor allem wurde auch das Fasten von E. und M. angeordnet. בַּסֵּפֶר ist nicht der אִגֶּרֶת von v. 29, welcher gleichbedeutend ist mit סְפָרִים von v. 30. Es muss vielmehr eine Verweisung auf ein Buch sein, das etwas näheres über die Sache mitteilt. Ist es das Buch der Reichsannalen des Königs, vgl. 2 23 6 1 10 2? Wahrscheinlich ist das nicht, weil diese doch nicht für jedermann zugänglich waren. Falls die Stücke 9 20–28 und 9 29–32 von unserm Autor von anderswoher herübergenommen sind, so geht בַּסֵּפֶר wahrscheinlich auf das Buch, aus dem die zwei Briefe entnommen sind. Hat er aber die Stücke selbst verfasst, so meint er mit בַּסֵּפֶר unser Buch Esther, das doch auch das Purimfasten erklärt.

Die Grösse Mordochais Cap. 10.

Unser Buch berichtet zum Schlusse von einem Tribut, welchen Ahasveros seinem ganzen Reiche auferlegt habe und verweist auf die Reichsannalen von Persien und Medien, wo noch näheres über Mordochais Grösse und Ansehen mitgeteilt wird (1–3).

1 Es ist, als ob unser Autor den Plan gehabt habe, noch mehr über Xerxes' Regierung zu erzählen, an welcher der Jude Mordochai einen so hervorragenden Anteil genommen hat. עַל הָאָרֶץ וְאִיֵּי הַיָּם kann auch heissen: *das Festland und die Küstenländer.* **2** Anstatt mit seiner Erzählung weiter fortzufahren bricht der Schreiber ab mit einer Formel, die er offenbar dem Buch der Könige entlehnt, aber nicht gut verstanden hat. Dort muss סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל (וִיהוּדָה) (z. B. I Reg 15 7 31), auf welches am Schlusse der Geschichte jedes Königs verwiesen wird, ein für jedermann zugängliches Buch gewesen sein, aus welchem der Leser etwas näheres über das Leben des besprochenen Königs erfahren konnte. Hier aber denkt der Verfasser wahrscheinlich an die 2 23 6 1 genannten Bücher. תְּקֻפּוֹ vgl. 9 29. גְּדֻלָּה vgl. 4 7. Zum ganzen Vers vgl. 8 2 9 4. **3** Wir brauchen uns nicht darüber zu wundern, dass in diesen Jahrbüchern so viel über einen Juden stehen solle; denn dieser Jude war nichts weniger als der erste Minister des Königs. מִשְׁנֶה

לַמֶּלֶךְ 8 2 9 15 9 3 f., vgl. Tob 1 22 II Chr 28 7; der gewöhnliche Ausdruck dafür ist מִשְׁנֵה הַמֶּלֶךְ. Was für ein Vorbild war doch dieser Mann für andere hochgestellte Juden, die so oft ihrer Brüder vergessen! Er war geliebt לְרֹב אֶחָיו wörtl.: *bei der Fülle seiner Brüder* das ist nicht: bei vielen seiner Brüder, sondern: *bei seinen sämtlichen Volksgenossen; er suchte das Heil seines Volkes und redete zum Besten für sein ganzes Geschlecht:* לְרֹב אֶחָיו = לְכָל־זַרְעוֹ (parallel zu לְעַמּוֹ) vgl. Jes 61 9.

SACHREGISTER.

Abisag von Sunem XV 36.
Abschiednehmen 57 59.
Adoption 68.
Ägypten 105; altägyptische Liebeslieder XVI f. XX XXIII 22.
Ährenlesen 49 60 61 62.
Äthiopien 178.
Ahasveros 169 177 f.
Ahnenkult 165 175 176.
Akrostichon 70 71 76 91.
Albam 122.
Allegorie, allegorische Auffassung von Cnt X XI XXII; allegorische Deutung eines Baumes voll köstlicher Früchte 39, eines Gartens 22 23 f. 30, eines Weinbergs 11 47.
Aloeholz 24.
Alphabet 70, Reihenfolge der Buchstaben 70 91 98. Alphabetische Lieder s. Lied.
Alter, das, allegorisch geschildert 161—165.
'am ha-arez 193.
Amalekiter 170 180 190.
Amana, Berg, 22.
Amminadab 68 69.
Anpassung eines Liedes (Thr 5) an die Sammlung 76 104 106 108.
Anrede an die Braut (Schmeichelnamen) 4 5 10 22 26 48.
Antithesen Koh's 132.
Apfelbaum 7 44.
Aramaismen XXII 50 58 114.
Argwohn 191.
Arme, der 60.
Askese 118 146.
Association 137.
Assur 105.
Astrologen 179.
Athbasch 122.
Atheismus 119.
Auferstehungsglaube 118 146 165.
Auge, seine bezaubernde Wirkung 22 31, seine Schwäche 162.
Auswanderung 55 60 79.
Baal Hamon (eine Ortslage) 47.
Balsam 24.
Baruch 74.
Beamte 139 f.
Beduinenüberfall 106.
Begräbnis 151.
Behutsamkeit 138.
Belagerung 154 f.
Bescheidenheit 158.
Besitzlose, der 105.
Besitzübertragung 67.
Bestechung 145.
Betelpflanze 13 f.
Bethlehem 55 63 68 f.
Bett, das 6.
Blutrache 64.
Boas 49 60.
Braut 1 3 20, = eine Königin 15 18; ihre Krone 18 35, ihr Schmuck 5 20 26, ihre Haare, Zähne, Mund, Hals etc. 20 f. 30 f. 37–40. Die Brüder der Braut 45.
Brautführer XVIII 15 25; das Schwerttragen derselben 17.
Bräutigam 1, = ein König 5 15 18 36 39. Die Jünglinge des Bräutigams 17, die Krönung 18, sein Wasf (seine Beschreibung) 29 f.
Brennholz 105.
Bundeslade 86 87.
Bussstimmung 78 96.
chokma 115.
Crocus 7.
Cyperblume 5.
David 49 50 53 68.
Determinismus 133 153.
Diadem 193.
Dichter und Dichterinnen 72; Dichtungsgattung. dramatische XIII XVI, lyrische XVI.
Dogma, dogmatische Korrektur des Textes 131.
Drama XIII XIV f. 32; dramatisches Intermezzo XIV.
Dreschtafel XVII f. 15 f.
Ebenholz 18.
Edelsteine 29 99.
Edom 99 102 103 f.
Egoismus 136.
Ehrgeiz 136 137.
Eid 149 153.
Eifersucht 2 44 136.
Eigenname, ominöse Bedeutung 59.
Einerlei, ein ewiges 123.
Eitelkeit aller Dinge 123.
Elimelek 49 55.
Empirie 118 135 136 152 166.
Engedi XXII 6.
Engherzigkeit der Frommen 147.

Enttäuschung überall 125 136.
Ephratit 56.
Epikureismus 131 167.
Epilog in Koh 165.
Erbberechtigung 55.
Erde, Unveränderlichkeit derselben 123.
Erfahrung, die 129 131.
Erinnerung an Vergangenes 124.
Eschatologie 118.
Esra 52.
Essig 62.
Esther 173 181.
Estherfasten 196.
'et (עת) der Gottlosen 135.
Ethik des Koh 117.
Eudämonismus 117.
Ewigkeit (Ewigkeitsgedanke) 133 134.
Farwardigân 172 175.
Fasten 187 196.
Faulheit 136 f. 158.
Feigenbaum 11.
Felsentaube 11 29.
Fest 87; Festcyclus IX 50 70 109, Festfeier am 9. Ab 72, Festmahl 176, Festtag 193. Bibellektion am Fest IX 109.
Fliege, giftige 155.
Frauengeschlecht, das 147 148 154.
Fremde, der und die 56 60 61 62 66, die Fremde (das Land) 55; Fremdenfreundlichkeit 52.
Freude (s. auch Lebensgenuss) 126 f. 128 131.
Frohnarbeit 106 f.
Frömmigkeit 117 118 151, die herrschende Frömmigkeit zur Zeit Koh's 129 146 151.
Frühling XVI 9 40.
Fuchs 12.
Galgen 188.
Gang, mühsamer 164.
Garten, Lustgarten 23 vgl. Pardes. Nussgarten 34. Vgl. auch Allegorie.
Gazelle 13 21.
Gebet 72 138; Vorbereitung dazu 187.
Gebrechen, körperliche 162.
Geduld 95 145 f.
Gehorsam 134 138.
Geist des Menschen 119 135 136 165; der heilige Geist der Prophetie X.
Geizhals 137 140 141.
Gelassenheit 156.
Geld, die Macht des Geldes 159.
Gelübde 117 139; Entbindung von Gelübden 138.
Genuss (vgl. Freude und Lebensgenuss) 128 130.
Gericht Gottes 131 132 150 153 161 167 168.
Gerstenernte 60 62.
Gesetz 88; Gesetzeseifer 118.
Gewissen, das 147, die Welt des Gewissens 166.
Gilead 20.
Gilgamiš-epos (Nimrodepos) 174.
Glück 134.
Goël, der 64 65 66 68.
Gold 99.
Gott, Zusammengehörigkeit von Gott und Volk, Gott und Land 59, ein Beschützer der Fremden 61; Schaddaj 59. Gottes Gerechtigkeit 117, Weltregierung 117, 131, Willkür 131 153, unabänderlicher Wille 133 142 143 146 151. Gottes Bote = Priester 139.
Gottesdienst 117, Vortrag im Gottesdienst 72, synagogaler 138.
Gottesfurcht 116 117 139 147 152 166 167.
Gottesglaube 131 166.
Gottesname in Cnt 45, nicht in Est 176 187 189.
Gottvertrauen 94 117.
Götterversammlung 184.
Grabdekoration 176.
Grăcismen XXIII 114 134.
Gruss 60 62.
Habsucht 136 140.
Hadassa 173 181.
Haman 172 173 180 183.
Hauptverhüllung 190 191.
Haus, Dach, Pfosten des Hauses 7, Fenster 10, Guckloch an der Thüre 27.
Hautfarbe 100.
Hegai 180.
Heraklit 133 134.
Hesbon XXII 38.
Hesekiel 75.
Heuschrecke 163 f.
Hezron 68 69.
Hillels Schule 110.
Hirtenhypothese in Erklärung von Cnt XIV f.
Hochzeit XVII f. XIX 3 9 15 f. 18 f. 28 33 41; Hochzeitsdichtung, -lied, -spiel XVIII XX 8 28, -sängerinnen 14 28, -schmuck 3 5, -thron 15 f., -woche XVII XIX (vgl. auch Königswoche).
Hoffest 178.
Hoffnung, religiöse 118; Hoffnung auf die Zukunft eitel 136.
Hohn der Feinde 89 90.
Holzhacken 157; Holzträger 107.
Honig 25.
Horn (Bild der Wehrhaftigkeit u. des Kraftgefühls) 86.
Hunger 100; Hungersnot 49 55 57.
Jahwe's Gerechtigkeit 84, Gnade 94, Grösse 89, Macht 57 101 107, Panim 102, Thun 87 93 95, Wort 90, Zorn 85 101. Jahwe's Fussschemel 86.
Ich, das (von Thr 3) 92 95.
Jeremia 70 72 73 74 76 77 89 93 101.
Jerusalem, Einnahme und Zerstörung 71 72 78 79 80 85 88 106 107, Schuld der Propheten und Priester am Untergang Jerusalems 89 98 101; Greuel bei der Belagerung 91 98 102 f. Seine Bundesgenossen 79. Feinde 80 89. „Töchter

Jerusalems“ in Cnt XIII XV XIX XXII 3 8 28.
Indien 178.
Inspiration 63.
Josia 72 73 103.
Isolierung 137.
Ištar 173.
Jude, jüdische Sinnesweise 184; Judenfeind 194, Judenhass 185. Juden hochgestellt 197.
Jugendzeit 161.
Kanon, Aufnahme in den Kanon, IX f. XII XXII 54 70 109 f. 114 171.
Karmel 38.
Kaufabschluss 65 66.
Kedar XXII 3.
Ketubim IX 50 70.
Kiljon 49 56.
Kindersegen 142 188.
Klagelied 71 72; Klageliedvers 4 16 71.
Kleiderwechsel 63.
Kleidung, Kleidungsstück 67 154, königliche 189 193.
Kohelet 109 122 f. 165.
koscher 192.
König 87 126 140 149 f. 157 158 (vgl. auch Bräutigam).
Königshypothese zur Erklärung von Cnt XIII.
Königswoche XVII 2 15 f. 18 31.
Kreislauf, ewiger 124 125 133 150.
Kriegsdienst 150.
Kultus 138.
Küssen 42.
Laubhüttenfest 109.
Leben nach dem Tode 57 66 118 119 165.
Lebensanschauung Koh's 116 144.
Lebensgenuss 116 117 118 126 128 130 131 134 141 146 147 152 153 161 167.
Lebenshass 116 144.
Lebensideal 57.
Lebensweisheit 118 125.
Leber 88.
Leckerbissen 100.
Legende, rabbinische 159 f.
Leichen gehängt 194.
Leichenklage 71 78.
Leidenschaften, die 136.
Leviratsehe 51 57 58 63 66 67.
Libanon 21 23 24 29 38.
Liebe, die, ihre Macht 43 45, ihre Seligkeit 8 22 26 39; sie macht krank 8.
Liebesäpfel 41.
Liebesfrühling 41.
Lied, alphabetisches 70 74 75. Hochzeitslied XVIII; Liebeslied XVI XIX, altägyptisches XVI f. XX XXIII 22; Schelmenliedchen 11; Schmuckliedchen 4; Tanzlied 19; Volkslied XVII.
Lilie 7 12 21.
Los siehe פּוּר *pūr*.
Machlon 49 56.
Magier 189.
Mahlen (Mühle) 107.
μαλάβαθρον 13.
Mandelbaum 163.
Marduk 173 174.
Marmor 179.
maschīᵃch Jahwe 103.
Materialismus 135.
Memuchan 179.
Mensch 133 134 135, seine Nichtigkeit und Sterblichkeit 123 132 134 144, sein Treiben eitel 122 123 143 154. Das Göttliche im Menschen 133 134.
Messias 103; messianische Zeit 118.
Messschnur 87.
Metrum XXI.
Midrasch 51.
Misogyn 116.
Mittagszeit 4.
Moabiter und Moabiterinnen 49 51 52 53 56.
Monatsnamen: Adar 172 184 193 194 195, Nisan 184, Tebet 182.
Mordochai 170 181 182.
Myrrhe 5 24 27.
Nachtwache 90.
Nachtwächter XXIII 28.
Naemi 49 55 f.
Nahesson 68 69.
Nahrungsmittel 62.
Namengebung 68.
Namenlosigkeit 67 68.
Nehemia 52.
Nikanortag 171 172.
Nomadenzelt 3.
Notwendigkeit des Thuns und Geschehens 132.
Obed 49 52 68.
Opfer 117 138.
Optimismus 115.
Orpa 49 56.
Palast, königl. persischer 186 190.
Panim Jahwes 102.
Pantheismus 134.
Pardes, Paradies XXII 23 f. 127.
Passah IX XI.
Perez 68 69.
Perser und Meder 177; Gesetz der P. und M. 179 192. Das Reich der P. und M., seine Einteilung 178, seine Sprachen 180.
Pessimismus 111 123 126 131 134 144 148.
Pferd (Ross), zu Pferde sitzen 159, auf des Königs Pf. reiten 189, königliche Pferde 192. Das Ross als Vergleich in der Dichtung 5.
Pfingsten 50.
Pflege der Kinder 91.
Pharisäer und Pharisäismus 118 146.
Philosophie, Einfluss der griechischen Ph. 113; das Philosophieren 152.
Pietät gegen die Familie 64.
Politik, politische Tendenz 51.
Post, persische Staatspost 185.
Priester 73 75 80 98 101 139; ihre Schuld am Untergang Jerusalems 98 101.
Privilegien der Armen, Fremden, Waisen und Witwen 60.
Propheten, die, 73 74 75 77 85 89 90 98 101; ihre Schuld am Untergang Jerusalems 89 98 101.

Proselyten 52 61 196.
Προσκύνησις vor Menschen 183 f.
pūr (פּוּר) 172 f. 174 184.
Purimfest 169 171 172—176 195; seine Verlegung auf Adar 175.
Purpur 18 39 178.
Rachegebet 98.
Rachgier 191 193 194.
Ram (nom. propr.) 68 69.
Rechtsprechung 140.
Rechtsverdrehung 135.
Redaktion des Bibeltextes, sprachliche (durch die Schriftgelehrten) XXIII.
Regenzeit 10.
Reichsannalen 183 189 196.
Reichtum 127 137 140 f. 142 143.
Reihenfolge der Megillot IX 70.
Reinheit der Priester 102; „die Hände verunreinigen“ IX.
Rest der Bewohner im Lande 104 105 106 107.
Rhythmus XXI.
Richterzeit 49 50 51.
Rigoristen 52.
Rose 24.
Rosinenkuchen 8.
Ross siehe Pferd.
Ruhebett 179.
Ruth 49 56.
Sabbat 87.
Salbe, Salbung 2 63; Salbenfläschchen 27.
Salmon (Salma) 68 69.
Salomo IX XIII XXI 1 3 31 32 36 47 109 113 114 122 125 127 128 148 165 166.
Sanftmut im Urteil 197.
Saron XXII 7.
Satire, politische XXII.
Satrap 185.
Sänfte 17 f.
Sänger und Sängerinnen 127.
Scepter 187 192.
Schadenfreude 84 85.
Schammais Schule 110.
Schaphan 74.
Schatten, das Fliehen der Sch., 12.
Scheôl 43 118 153 161 164 165.
Schlangenbeschwörer 157.
Schlusszeichen (Pausezeichen im Text) XVI XVII.
Schmeichelnamen vgl. Anrede an die Braut.
Schreibweise, Spielerei in der Schr., 194.
Schuh 26; Schuhausziehen 66 f.
Schwelgerei 158.
Schwerttanz XVII f. 19 33 35 37.
Seehandel 160.
Siebenzahl 179.
Siegelring 44 185.
Skepticismus 113 115 116 119.
Sklave 157, im Haus geboren 127; Sklavenrecht 106.
Sodom 100.
Sonne 123 124.
Sprachgeschichte XXIV 114.
Stammbaum 68 f.
Stein, Steine werfen auf den Acker 132, den Acker entsteinen 132, Steine brechen 157.
Stillleben, ideales 50.
Stoa 133.
Strafe (der Kinder für die Sünde der Väter) 74.
Strauss, der Vogel, 100.
Strophe 71.
Sulammit (die Sulamitin) XIII XV 36.
Sulem, Sunem XIII XV 36.
Susa 178 185.
Sünde 74 139 147; Sündenbewusstsein 74 76 96 107.
Symbol, symbolische Handlung 67.
Synagoge, Lectionen in der Synagoge IX XI 50 70 72 108 109 168 169; Überlieferung der Synagoge 70.
Synode von Jabne (Jamnia) IX 110.
Tagelöhner 106.
Taubheit 162.
Temperaturverhältnisse in Palästina 137.
Tendenz und Tendenzschrift 51 53.
Tenne 63 64 vgl. Dreschtafel.
Thor, der, sein Glück 126; Thorheit 128 138 145 147 155.
Thürriegel 27.
Tirṣa (Thirza) XXIII 31.
Tod 164; im Tode alle Menschen gleich 130, Tiere und Menschen gleich 135; Tod besser als Leben 136 142 f., unwiderstehlich 44. Todesurteil 191.
Totenfest 175.
Trauer u. Trauergebräuche 88 132 190; Trauergewand 186. Trauerhaus 144 145.
Traum 14 26.
Tugend, bleibt unbelohnt 154.
Turban 179.
Typus, typische Ausdeutung von Cnt XII.
Übel in der Welt 146.
Übertritt zum israelitischen Glauben 61.
Überwurf 28.
Umschlagtuch 65.
Umstellung von Zeilen 85.
Unsterblichkeit 133 135 136 165.
Unterthanenpflicht 150.
Vasthi 173 179.
Vergeltungsglaube 57 61 153. Vergeltung an den Feinden 84.
Vergessenheit der Menschen nach dem Tode 129.
Verheiratung 63 64.
Vermögenskonfiskation 185 191.
Vers, der grösste in den Ketubim 192; Wiederholung des zweitletzten Verses eines Buches 108 168.
Verwandtenpflicht 49 63 66.
Vielleserei 167.
Vielschreiberei 167.
Wagen 35; ägyptische Prunkwagen 5.
Waschung 63.
wasf XVIII XIX 19 26 28 30 33.
Wasserkauf 105.

Wechselrede XIII XV.
Weihrauch 24.
Weinberg 11 f. 117; Weinblüte 11 41; Weingenuss 127 153 f.; Weinhaus 8; Weinstock 11.
Weise, der wahre, XXI 125 127 129 143 145 147 149 150 160.
Weisheit, Streben nach W. 125 128 134 148, Unterschied zwischen W. und Thorheit 129, Wertschätzung der W. 155.
Weitgereiste, der 82 89.
Weizenernte 62.
Weltanschauung Koh's 116 117.
Weltlauf 132.
Werke, gute 125.
Wermut 94.
Wiederholung eines Verses bei liturgischer Vorlesung 108 168, einzelner Zeilen und Verse in Cnt 6.
Wind, ruhelos 124. Abendwind in Palästina 13, Morgenwind 13.
Winter 10.
Witwenlos, das 79 105.
Wohlgeruch 16 23 24.
Wohlthätigkeit 159 f.
Worfeln des Getreides 63.
Wortbrüchigkeit 139.
Xerxes siehe Ahasveros.
Zagmuku 184.
Zahlenwert eines Wortes 122.
Zauberei 157.
Zedekia 73 103.
Zereš 173 183 188.
Zeuge 65 66.
Zion (vgl. auch Jerusalem) 81 90 104 107; Zions Kostbarkeiten 81, Schicksal 82, Sünde 80.
Zorn 150.
Zufall 135.
Zurückkauf eines Grundstücks 49 66.
Zusätze zu Esther in der griechischen Übersetzung 171.

SENT BY
PRESERVATION
SERVICES
AUG 24 1987
DATE